

ملاحسن

شرح سلّم العلوم

المؤلف

العالم العلامة الشيخ ملاحسن بن القاضي غلام
مصطفى بن ملا أسعد بن القطب الشهيد السهالوى
(المتوفي سنة ١١٠١)

مكتبة الأمين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة و السلام على سيد الأنبياء والمرسلين محمد واله وصحبه أجمعين **(سبحانه)** الظاهر أنه اسم بمعنى التسبيح ومنصوب بفعل مضمر وهو سبحت والتسبيح التنزيه وهو التبري عن السوء والتفعيل قد يكون بايجاد الفعل فيطاوعه فعل من الإنفعال مثلا كما في قطعته فانقطع وهو مستحيل في جنابه تعالى وقد يكون بانتساب الفعل بالإعتقاد أو بالقول أو بالإشارة عن الجوارح وقد يكون بدلالة الحال فيشمل التسبيح القهري أيضا والأربعة الأخيرة متحققة في جنابه تعالى فالثلاثة الأول منها تختص بذوي العقول من المسبحين والأخير يشمل الكل.

ثم للتسبيح شبه بالمركبات الخارجية من الحقائق المتأصلة فيستدعي عللا أربعا فالمسبح هو العلة الفاعلية والقول والعمل والحال والإعتقاد كالعلة المادية وتخصيصاتها العارضة لها من إظهار التبري عن كل سوء بمنزلة العلة الصورية وغايتها إنعكاس أشعة التنزه إلى المنزهين بالكسر فإن المنزه بالفتح لاينزه من تنزيههم بل هم ينزهون به وهكذا حال الحمد والصلاة.

(ما أعظم شانه) حال من ضمير سبحانه بتقدير القول أي مقولا في حقه ما أعظم شأنه.

(لايحد) هذا القول بظاهره يحتمل أن يكون حالا من الشان أوضميره أعني المتصل به الراجع إلى الله سبحانه وعلى الأول يكون الظاهر من الحد حدا يقف المحدود عنده أي سأنه تعالى لا يقف عند حد لا يتجاوزه و على الثاني يكون الظاهر من الحد إما الطرف كالنقطة للخط والخط للسطح والسطح للجسم فيكون معنى الكلام أنه سبحانه وتعالى ليس له طرف ونهاية لخروجه تعالى عن الكميات والمتكمات وإما الحد بمعنى المعرف المركب من الأجزاء الحقيقية كما يشعر به قوله في الحاشية لأنه بسيط ذهنا وخارجا.

وبيانه على وجه التحقيق بحيث لايمازجه سفسطة على ما أدى إليه نظري هو أن الأجزاء الحقيقية للشيئ ما يدخل في قوام حقيقته أي ما يدخل في ذاته ولا شك ان الذات

محفوظة في كلا نحوي الوجود الذهني والخارجي بناء على حصول الأشياء بأنفسها في الذهن كما هو التحقيق فالأجزاء الداخلية حقيقة في ذات الشيئ تكون محفوظة في كلا نحوي الوجود وحينئذ يثبت التلازم بالبرهان بين الأجزاء الحقيقية الخارجية والذهنية ومع قطع النظر عن القول بحصول الأشياء في الذهن بأنفسها نقول على تقدير القول بالمثال في الذهن أيضا أن الأجزاء الحقيقية ما يكون داخلا في نفس قوامها فإذا كان قوامها في الخارج فقط فأجزاؤها الحقيقية هي الأجزاء الخارجية فقط وأما الأجزاء للمثال للشيئ فليس أجزاء للشيئ بل للأمر المبائن له وبالجملة ان التحديد المراد ههنا هو التحديد بالأجزاء الحقيقية وهي عين الأجزاء الخارجية أو مستلزمة لها وعلى التقديرين يلزم من نفي الأجزاء الخارجية نفي التحديد الحقيقي المراد ههنا.

وبيان نفيها على وجه التحقيق ان الواجب تعالى وتقدس لو كان له أجزاء خارجية فتكون تلك الأجزاء عللا له تعالى ضرورة كون وجودات الأجزاء عللا لوجود الكل وحينئذ يكون الكل معلولا متأخرا عن علله فهذا التأخر إما التأخر الذاتي فقط أو مع الزماني على الأول يثبت الحدوث الذاتي وعلى الثاني الحدوث الزماني وكلا نحوي الحدوث مختصان بالممكن فيكون الواجب ممكنا على تقدير القول بالأجزاء الحقيقية و التحديد الحقيقي وحينئذ ثبت المطلوب بالبرهان القطعي.

ولم يكن لقول من قال إن الدليل يقتضي لبطلان الأجزاء الخارجية دون الذهنية سبيل إلى هدم أساس المطلوب وبعبارة أخري لك أن تقول في بيان المطلوب أن الواجب تعالى لو كانت له أجزاء يكون بحسب ذاته محتاجا إلى نفس ذوات تلك الأجزاء وبحسب وجوده يكون محتاجا إلى وجود الأجزاء كما هو شأن الذات والذاتي وبيناه على وجه التحقيق في بعض الحواشي فيكون الواجب تعالى بحسب نفس ذاته عاريا عن الوجود فإن المحتاج إلى شيئ آخر ولو كان جزءا يكون فاقدا للوصف المحتاج فيه وفقدان الوجود هو العدم فيكون الواجب تعالى بالنظر إلى ذاته معدوما وهذا ينافي معنى الوجوب الذاتي فإنه عبارة عما لا يقبل العدم لذاته تعالى.

وقد يستدل على المطلوب بأن الواجب تعالى لو كان له أجزاء فإما أن يكون تلك الأجزاء ممكنات فيلزم من رفعها بحسب الذات رفع الواجب كذلك فلا يكون الواجب واجبا .

أو ممتنعات وهو ظاهر البطلان ضرورة أن امتناع الأجزاء يستلزم امتناع الكل . أو واجبات فيلزم تعدد الواجب وأيضا يلزم أن لا يكون الواجب تعالى حقيقة المحصلة بل أمرا إعتباريا فإن الواجبات لا يعقل بينها علاقة الإفتقار وإلا صارت ممكنة والتركيب الحقيقي لا يعقل بدون الإفتقار.

وهذا البيان وان يقنع به الناظر ولكن لا يفحم المناظر فإن تعدد الواجب تعالى باطل في نفس الأمر بدليل شرعي وبيان عقلي خارج عن العقول المتوسطة كعقول العرفاء فإنهم يعلمون ذلك بالعقول أيضا في خلواتهم ومراقباتهم وصفاء أذهانهم ولكن لم يقم عليه برهان قوي بعد في عالم العقول المتوسطة التي كلامنا فيها. وكذ القول بحصر التركيب الحقيقي في الإفتقار بين الأجزاء غير مسلم بل يجوز أن يكون بينها علاقة خاصة في نفس الأمر مجهولة الكنه بها يخرج عن الإعتبارية بمعنى الإختراع و الإنتزاع فقط.

بل الحق أن المجموعات المركبة من الأجسام المتباينة في الوضع كالجدران مثلا لها وجودات خارجية سوى وجودات الأجزاء بمعنى كل واحد واحد وأحكام المجموعات تغاير في نفس الأمر لأحكام الأجزاء مغايرة في الواقع ولا يفتقر تلك الوجودات والأحكام إلى انتزاع المنتزع واعتبار المعتبر فلو كان وجود الواجب تعالى كذلك لايستلزم الإستحالة على طريق العقل المتوسط وان كان الأمر على خلاف ذلك على لسان الشرع والعقول القدسية للعرفاء فلا بد لإقامة البرهان المقنع للناظر والمناظر المنصف من البيان الذي ذكرته أولا.

ثم من الأفاحش ههنا إبطال الأجزاء التحليلية المقدارية وغيرها من الأمور الإنتزاعية المحضة التي سموها الأجزاء على سبيل المسامحة ببيانات واهية فإنه لا دخل له لإثبات المطلوب فإن كلام المصنف ههنا وارد على التحقيق دون المسامحة والتخييل على أن تلك الأجزاء إنما تبطل لو بطل كونه تعالى جسما بالبرهان وما بطل به بل إنما بطل ذلك بلسان الشرع وفي عالم النظر ببيانات أشبه وأخزى .هذا في الأجزاء المقدارية وأما غيرها فإنما يبطل لو بطل كون أمر واحد بسيط في الخارج حسب ذاته منشأ لإنتزاع أمور متكثرة وهو خلاف الواقع كما بينا في مقام آخر ولا يسعه هذا المقام.

(ولا يتصور) على صيغة المجهول. أي لا يتصور بالكنه وبكنهه أما الأول فقد ظهر بطلانه بما مر من إبطال الأجزاء الحقيقية فإن العلم بالكنه إنما يكون بها وأما الثاني فلأن

الوجود الخاص للواجب وتشخصه عين ذاته تعالى ومن البين أن التشخص الخارجي آب من أن يكون المتشخص به من حيث هو كذلك حاصلا في ذهن من الأذهان سيما إذا كان الشخص واجبا لذاته تعالى فإن الواجب بالذات يكون غنيا بالذات عن الجاعل فلو حصل ذاته تعالى في الذهن يكون متشخصا به فهذا التشخص إما أن يكون هو التشخص الخارجي بعينه فيلزم الإحتياج إلى المحل فيحتاج إلى العلة الجاعلية أو يكون مغايرا له فيلزم أن يكون للشخص الواحد تشخصان وهو باطل.

فإن قلت لا مضايقة إذا كان أحدهما خارجيا والآخر ذهنيا وإنما يلزم الإستحالة لو كانا من جنس واحد قلت تشخص الشيئ عبارة عما يفيد الإمتياز للمعروض من حيث أنه معروض به عن جميع ما عداه سواء كان كليا أو جزئيا خارجيا أو ذهنيا فإذا حصل للشخص الخارجي بسبب التشخص الخارجي إمتياز عن جميع ما عداه فالتشخص الذهني له إما أن لا يفيد الإمتياز فليس بتشخص أو يفيد الإمتياز عما عداه فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

وحينئذ يظهر فساد ما زعم البعض من أن يكون الواجب لذاته بحسب وجوده وتشخصه الخارجي واجبا بالذات ويكون بحسب التشخص الذهني ممكنا بالذات نعم تعدد التشخصات الذهنية أو الخارجية أو المختلطة من القبيلتين إنما يعقل للطبائع الكلية فيحصل لها الإمتياز في ضمن شخص بواسطة تشخصه عن جميع ما عداه ويحصل الإمتياز الآخر كذلك في ضمن شخص آخر فهذا الإمتياز للأشخاص بالذات و للطبائع بالعرض.

فإن قلت هذا البيان ينفي سبيل حصول الأشخاص الخارجية في الأذهان فكيف سبيل العلم بها قلت سبيل العلم فيها إما بالخواص المختصة أو بحصول طبائعها الكلية في الذهن مع حصول تشخص ذهني لها مماثل للتشخص الخارجي وحينئذ يكون الشخص الذهني المماثل في الحقيقة للشخص الخارجي كاشفا له فيستحفظ سبيل حصول الأشياء بأنفسها أي بماهيتها الكلية بقدر الإمكان.

وبقي مطالبة البرهان على أن وجود الواجب وتشخصه عين ذاته و بيانه أن التشخص الخاص والوجود كذلك لو لم يكن عينا له تعالى لكان إما جزءا أو زائدا و الأول باطل لما مر سابقا والثاني أيضا باطل فإن الزائد يتأتى فيه إحتمالات ثلاثة إما أن يكون قائما منضما أو منتزعا أو أمرا منفصلا والإنفصال ظاهر البطلان فإن الوجود والتشخص كليهما محمولان على

الواجب تعالى والمنفصل لايحمل أصلا والقيام يستلزم احتياج القائم إلى ما قام به و الإحتياج ملازم للإمكان والممكن يستلزم العلة فوجود الواجب يستلزم أن يكون له علة ولا تكون غيره تعالى وإلا لم يكن الواجب واجبا ولايكون العلة نفس ذات الوجب من حيث هي هي فإن العليلة من خواص الوجود فالوجود الذي بحسبه يكون علة لوجوده إما أن يكون عين الوجود المعلول فيلزم الدور أو غيره فيلزم التسلسل.

هذا إذا قرء لايتصور على صيغة المجهول ولو قرء على صيغة المعلوم يكون المراد به أن علمه تعالى ليس بحصول الصورة والإرتسام كما ذهب إليه أرسطو والشيخان ولا ينكشف الغطاء عن وجه المقصود ما لم يذكر مسألة علم الواجب التي هي من مهمات المسائل قد تحيرت فيه الأفهام ولم يأت أحد بما يتعلق بقلب الأذكياء وإني مع اعتراف عجزي في كل باب نذكر بتوفيق الله تعالى وتأييده ما ينشط به الأذهان الصافية ويميل إليه إفهام الفائقة ولكن لغرابة المقام وضيقه لا نذكر إلا أمرا ضروريا مختصرا موضحا موصلا إلى المقصود.

فنقول إن الأقسام العقلية في علم الواجب تعالى بالممكنات خمسة والمذاهب المعتدة الواقعة فيه عشرة فنبطل الباطل منها ونحق الحق ويكشف في ذيلهما المقصود ههنا أما الإحتمالات العقلية الخمسة فهي أن علمه تعالى بالممكنات إما أن يكون عين ذاته تعالى أو جزئه أو قائما منضما إليه أو منتزعا عنه تعالى أو أمرا منفصلا عنه تعالى والإحتمالات الأربعة الأخيرة باطلة فثبت الأول.

أما الأول منها فلما مر من إبطال الجزء له تعالى وأما الثاني فلما سنح لي إستحكامه وهو أن الإنضمامات يجب أن تكون بحسب عدد المعلومات فإن علم زيد على وجه التفصيل غير علم عمرو كذلك كما يشهد به الضرورة والمعلومات غير متناهية فالعلم أيضا كذلك والمعلومات الغير المتناهية مستقبلة كانت أو ماضية عند الحكيم مترتبة ترتبا زمانيا أو طبعيا بالذات في سلسلة المعدات فيكون علومها مترتبة بالعرض بحيث يتعين الأول وهو علم يتعلق بالحادث اليومي والثاني وهو علم يتعلق بالحادث بالغد وهكذا إلى غير النهاية والتسلسل في الأمور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المترتبة ولو بالترتب العرضي بحيث يتعين الأول والثاني والثالث إلى غير ذلك باطل بالتطبيق والتضايف.

وأيضا يكون الأمر المنضم حينئذ أول المعلومات وقد تقرر في مداركهم أنه يكون أقوى

في الممكنات وهو أضعف فإنه حينئذ يكون عرضا قائما بالمحل والأعراض أضعف وجودا سيما إذا كانت صورا مرتسمة فإن الوجود الذهني أضعف من الخارجي مطلقا وأيضا صدور تلك المنضمات منه تعالى إما أن يكون بالإضطرار أو بالإختيار والأول باطل والثاني يوجب سبق العلم بها فإما أن ينتهي إلى الذات فيحصل المطلوب أو لا فيلزم التسلسل المستحيل من جهة أخرى فإن قلت لا نسلم إستحالة الإضطرار في الصفات الكمالية قلت الإلتزام الدخول في هذه الورطة الظلماء مع امكان الخلاص عنها بوجه أدق وأحسن كما سيأتي ترجيح المرجوح.

وأما الإحتمال الثالث منها فلأن كون الأمر الإنتزاعي منشأ للإنكشاف إما أن يكون بحسب المنشأ فيرجع إلى أحد الشقوق الباقية أو بحسب نفس مفهومه الإنتزاعي فلا تحصل له إلا بعد الإنتزاع وبعده يصير منضما إلى المنتزع بالكسر فيرجع إلى الثاني.

وأما الرابع فلأنه يؤدي إلى الإستكمال بالمنفصلات فإن العلم صفة كمالية له تعالى ولا يجتري العقل عليه وكذا يلزم الإضطرار الفاحش إن لم يسبقها علم وإن يسبقها يرجع إلى باقي الإحتمالات وأيضا يلزم نسبة الجهل إلى جنابه تعالى في مرتبة تقرر ذاته وصفاته تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وأيضا تلك العلوم المنفصلات غير متناهية لعدم تناهي معلوماته ومرتبة لترتبها كما ذكرنا وموجودة بالفعل وإلا يلزم الجهل لإنتفاء علم البعض حينئذ وفي هذا الشق الأخير يتحقق خمسة مذاهب.

الأول قول أفلاطون بأن علوم الباري تعالى بالممكنات صور قائمة بنفسها مجردة عن المادة وهذا المذهب مع بطلانه بما مر يبطل بأن الصور بعضها أعراض وهي طبيعة ناعتية لايجوز أن تقوم بنفسها. أقول في وجه التفصي عنه ان مراده بالقائم بنفسها ان لا تقوم بالعالم بها وحينئذ يجوز ان يكون صور الأعراض كالسواد والبياض مثلا قائمة بالمحال كالأجسام مثلا غير قائمة بالباري تعالى فإن قلت علم السواد بدون الجسم ممكن قلت لعله لايمكن في علم الباري تعالى لأمر لا يعلمه إلا هو كما لايمكن وجود السواد في الخارج بدون الجسم لأمر يعلمه الممكن أيضا.

والثاني قول أكثر المشائين من وجود الممكنات الموجودة في الدهرالمعبر عنه في الواقع من غير تقدم وتأخر فالممكنات الموجودة في الدهر الحاضرة عنده تعالى هو العلم بها وفيه أنه لا يشمل العلم بالممتنعات والممكنات المعدومة أزلا وأبدا فإنها لاوجود لها في الدهر أصلا إلا ان

يقال بالتوزيع بأن يكون علم البعض بالوجود الدهري والبعض الآخر بطريق آخر وفيه ما فيه.

ويبطل هذا المذهب مع ما مر بإبطال المعية الدهرية بإجراء براهين التسلسل فيه لوجود الأمور الغير المتناهية بالفعل كما هو المقرر عندهم من أن الماضيات والمستقبلات كلها موجودة في الدهر المعبر عنه بالواقع بالفعل أما وجود الترتيب فلما ذكرت في شق الإنضمام آنفا ولأن المعدات فيها ترتيب طبعي في الدهر وفي المتصلات كالحركة والزمان الغير المتناهيين يكفي الإتصال للترتيب ولا يحتاج إلى ترتيب آخر كما في الخط و السطح ولإبطال المعية الدهرية لنا بيانات أخرى عريضة لا يتحملها المقام.

والثالث قول بعضهم من أن صور الأشياء كلها حاصلة في العقل الأول وهو مع الصور كلها حاضر عند الباري تعالى فالعقل الأول مع الصور علم حقيقي للباري تعالى أقول يرد عليه مع ما مر أن يكون علم الباري تعالى للممكنات بعد علم العقل الأول فإن الصور الحاصلة فيه بعده و العقل بعد الباري تعالى وهو كما تري.

و الرابع قول المعتزلة من أن المعدومات الممكنة ثابتة في علم الواقع غير موجودة فيه وهي العلم للباري تعالى وفيه بعد ما أورد سابقا وهن ظاهر فإن الثبوت هو الوجود ولو أريد به معنى آخر فلا يفي بالمقصود.

والخامس قول صاحب الإشراق بأن الباري تعالى يعلم الأشياء بالإشراق النوري فجملة الأشياء معلومة له بذلك الإشراق و في نقل مذهبه لهم تلفظات عجيبة كثيرة تنشط به الآذان دون الأذهان وبعد تعمق النظر في تلك الألفاظ لا يظهر مذهب آخر وراء سائر المذاهب المذكورة في هذا الباب.

وفي الإحتمال الرابع أعني كون علمه تعالى إنتزاعيا يتحقق مذهب المتكلمين القائلين بأن علمه تعالى صفة بسيطة ذات إضافة فمناط كشف كل واحد واحد من الممكنات إضافة خاصة وهي معنى انتزاعي ويرد عليه ما مر في ذلك الإحتمال وهذا بحسب الجلي من النظر وأما بحسب الدقيق من النظر فيرد عليه بعض ما يرد علي الشق الإنضمامي كما لو حنا في بعض الحواشي وفي الإحتمال الثالث أعني شق الإنضمام يتحقق مذهب أرسطو و الشيخين أبي علي و أبي نصر القائلين بإرتسام الصور في ذاته تعالى ويرد عليه ما مر في ذلك الإحتمال أيضا وفي الشق الثاني لم يتحقق مذهب. بقي شق الأول سالما عن المناقشات وتحقق فيه مذاهب

ثلاثـة.

الأول مذهـب الصوفيـة الصافيـة وبيانـه على وجه الإجمال أنه ليس في عالم الكـون إلا ذات واحـدة بسيطة وهي الوجـود ليسـت بكليـة بمعنى القابـل للتكـثر حقيقـة و لا جزئيـة بمعنى أن لا تقبـل التكـثر أصلا بـل تـلك الذات تتطـور بتطـورات إعتباريـة إنتزاعيـة واقعيـة فهي بذاتها منشأ لإنـتزاع التعينـات الغـير المتناهيـة وبترتـب الآثار والأحـكام المختلفـة على تـلك التعينـات الواقعيـة المنتزعـة عـن الذات الواحـدة فالمتعين بـكل تعـين هـو الممكـن والمعري عنـه هـو الواجـب فعلمـه تعـالى إنـما ينطـوي في عـلم الذات إذ ذاتـه ليسـت مغايـرة للممكنـات بالذات بـل بالإعتبـار الواقـع وليـس مشـهد بيانـه ههنـا عـلى التفصيـل.

والثـاني مذهـب فرفوريـوس القائـل بإتحـاد العاقـل و المعقـول في عـلم الواجـب تعـالى بالممكنـات وهـذا بالحقيقـة راجـع إلى مذهـب الصوفيـة وهـذا طـور وراء طـور العقـل المتوسـط خـارج عـن البحـث بالنظـر والفكـر.

بقي مذهـب ثالـث في هـذا الشـق وهـو أن يكـون ذات البـاري تعـالى مـع تبايـن حقيقتـه مـع الممكنات كاشـفة لهـا كشـفا تفصيليـا والقائلـون بـه المتأخـرون مـن الحكـماء وهـذا هـو الحـق عنـدي بحسـب النظرالدقيـق وتحقيـق مذهبهـم ان ذات البـاري تعـالى متباينـة بالذات لذوات الممكنـات لكـن لهـا خصوصيـة خاصـة مـع كل واحـد واحـد منهـا وبتـلك الخصوصيـة تكـون كاشـفة لـه كشـفا تفصيليـا ولـذا كان هـذا العـلم صفـة الكـمال وإن كان الكشـف إجماليـا صـار علـما ناقصـا وإنـما سمـي هـذا العـلم بالإجمـالي لأنـه كـما يكـون في صـورة العـلم الإجمـالي للممكنـات أمـر واحـد منشـأ لإنكشـاف الكثـير كـذلك يكـون في عـلم البـار تعـالى الإجمـالي ذات واحـدة منشـأ لإنكشـاف الكثيريـن ولكـن بـين الكشـفين بونـا بعيـدا ففـي الأول كشـف ناقـص إجمـالي وفي الثـاني كشـف تـام تفصيـلي.

فـإن قلـت مـع تبايـن ذات الكاشـف و المكشـوف كيـف يتصـور الكشـف فإنـه إنـما يتحقـق بقـدر الإتحـاد وأيضـا كيـف يتصـور التمايـز في الكشـف بـين الممكنـات مـع إتحـاد ذات الكاشـف قلـت يتصـور الكشـف مـع كـون الكاشـف مباينـا للمكشـوف إذا كان لـلأول خصوصيـة مـع الثـاني وإنـما يمتنـع ذلـك فيـما ليـس لـه خصوصيـة أصـلا بـل الخصوصيـة قـد تزيـد عـلى الإتحـاد في حـق الكشـف ثـم بالنظـر إلى تمايـز الخصوصيـات يحصـل تمايـز العلـوم.

فـإن قلـت لا يخلـو إمـا أن يكـون تـلك الخصوصيـات إنضماميـة فيرجـع إلى شـق الإنضـمام

أو إنتزاعية فيرجع إلى شق الإنتزاع وقد أبطلنا الشقين فيما مر قلت نختار كونها أنتزاعية ولكن ليس مناط الكشف على هذه المفهومات الإنتزاعية بل على منشئها وهو ذات واحدة بسيطة ويجوز أن يكون ذات واحدة منشأ لانتزاع أمور كثيرة مختلفة الآثار والأحكام كما يشاهد في الكرة فإنها تكون منشأ لإنتزاع المنطقة والدوائر الصغار والأقطاب والمحاور مع كونها متمايزة في الآثار كذلك يكون ذات الواجب تعالى منشأ لإنتزاع خصوصيات مختلفة متمايزة الأحكام والآثار وهي العلوم المتمايزة وحينئذ لا غبار في هذا المذهب ولا يكون علم الباري تعالى على هذا الطور بحصول الصورة فيتم قول المصنف ولا يتصور على صيغة المعلوم. ولعل تنقيح هذا المطلب الشريف بهذا النمط النفيس لا يوجد في مطاوي الكتب الكبار فضلا عن الصغار فانظر بعين العقل الصائب ولا تكن من المسرعين في الرد والقبول حتى يتجلى لك حقيقة الحال.

(لا ينتج) بالمعروف والمجهول أي لم يلد ولم يولد أما الثاني فظاهر فإنه يستلزم الإمكان وأما الأول فلأن الوالد غير مستعمل في العرف واللغة في السبب فقط بل في إخراج المثل من البطن والله سبحانه وتعالى منزه عنهما.

(ولا يتغير) لا في ذاته وهو ظاهر من معنى الوجوب الذاتي ولا في صفاته فإنه قد تقرر في موضعه إن صفاته تجب لذاته تعالى ولا نطيل الكلام بذكر الدلائل الموردة في مقامه.

(تعالى عن الجنس والجهات) الجنس إما أن يراد به مصطلح أهل الميزان فقد ظهر وجه نفيه من السابق من نفي الأجزاء الحقيقية للواجب تعالى والجنس الحقيقي يكون جزءا حقيقيا البتة وهو المقصود من النفي ههنا أيضا أو يراد به المجانس فنفي الشريك في مقام الحمد له تعالى وقد سمعت من بعض الأساتذة قدس أسرارهم لفظ الحس مقام الجنس وهو يناسب الجهات ولكن لم يحصل البراعة والمراد بالجهات الجهات الستة المشهورة وفيه من البراعة ما لا يخفى.

(جعل الكليات والجزئيات) في الحاشية فيه إشارة إلى أن القول بالجعل البسيط هو الحق كما ينطق به القرآن المجيد انتهى وجه الإشارة ظاهر حيث ترك المفعول الثاني كما ترك في قوله تعالى جعل الظلمات والنور فإن الجعل البسيط يستدعي المجعول الذي هو المفعول الأول دون المجعول إليه الذي هو المفعول الثاني وإذا وقع الإيماء والتصريح من المصنف في تحقيق الجعل البسيط فوجب علينا تحقيقه وإن كان المقام غريبا.

وبيانه أن الممكنات إذا خرجت من العدم إلى عالم الكون من الجاعل فلا بد له من تأثير وأثر تابع له فالأثر بالذات إما نفس الشيئ الموجود في عالم الكون من الجاعل سواء كان بسيطا كالعقول والأفلاك وبسائط العناصر أومركبا كمركباتها وعلى هذا لايكون تحته إلامجعولا فقط بسيطا أو مركبا دون المجعول إليه أوإختلاطه مع حيثية الوجود وهذا الاختلاط الذي فرض أثر الجاعل بالذات لايكون في مرتبة الحكاية فإنها تابعة للحاكي فإذا فرضنا عدمه أو عدم حكايته يتم الأثر بالضرورة فليس من شأن العاقل أن يقول به بل يكون في مرتبة المحكي عنه أعني مرتبة اتصاف الماهية بالوجود في نفس الأمر وهي هيئة تركيبية واقعية لا تكون تابعة لإعتبار المعتبر ولذا وقع في كلامهم أن أثر الجاعل مفاد الهيئة التركيبية الحملية أعني مفاد كون الشيئ موجودا و الأول الجعل البسيط القائل به الإشراقية والثاني الجعل المؤلف القائل به المشائية فهذا تحريرمحل النزاع بين الفريقين ونذكر أولا استدلال الفريقين ثم نبين ما هو الحق على ما أشار إليه المصنف ببيان شاف صاف عن الكدورات.

فنقول استدل على المذهب الأول أنه يجب الإنتهاء إلى الجعل البسيط فإن كل ما يفرض أثرا للجاعل يكون ماهية من الماهيات وفيه وهن ظاهر فإنه مبني على عدم تصور الجعل البسيط والمؤلف إذ به يرتفع النزاع بين الفريقين من أول الأمر ويصير نزاعا لفظيا ومنشأ الخلاف بينهما بالحقيقة ان الأثر بالذات إما نفس الماهية مستقلة كانت أو غير مستقلة مع قطع النظر عن خلط الوجود وهذا مذهب الإشراقيين ولا يفيد الدليل لهذا المذهب فان الخلط وإن سموه ماهية فليس مما هم بصدده أويكون الأثر إختلاط الماهية بالوجود سواء كانت مستقلة كماهية الإنسان والفرس أوغير مستقلة كالمعاني الحرفية الحاصلة بكنهها في الذهن لطائفة تصوروها.

وليس مناط الخلاف بين الفريقين بالإستقلال وعدمه فإنهما تابعان للإلتفات كما سنحققه إن شاء الله تعالى والأثر لايكون تابعا له كما ذكرنا بل إن المجعول إما نفس الماهية مع قطع النظر عن الخلط بالوجود بالذات ومرتبة الخلط بالتبع أو المجعول بالذات الثاني فقط والأول بالتبع فحاصل الخلاف يرجع إلى أن الأثر بالذات للجاعل إما مرتبة الطبيعة بلا شرط شيئ أوالمرتبة بشرط شيئ وهو الخلط بالوجود.

فإن قلت على هذا لا يتعلق الجعل بالذات بالجزئيات فإنها ماهية بشرط شيئ وهو

خلاف ما قال المصنف وخلاف مذهب الإشراقية قلت هذا الخلط يتصور في الكليات نظرا إلى وجود الطبائع وفي الجزئيات نظرا إلى الوجود الخاص وكلا الخلطين يسميان بشرط شيئ هو الوجود.

واستدل أيضا على المذهب الأول بأن الأثر بالذات لا بد ان يكون أمرا عينيا موجودا في الخارج والوجود أمر إعتباري وكذا إتصاف الماهية به أيضا أمر إعتباري فلم يبق إلا الماهية وفيه المطلوب وجوابه أن القدر الضروري كون المجعول أمرا عينيا وأما المجعول إليه فقد يكون أمرا إعتباريا واقعيا كما إذا جعلنا الشيئ فوقا أو تحتا فالمجعول أمرعيني والمجعول إليه وهو الفوقية والتحتية أمر إعتباري.

وقد استدل عليه بعض المدققين بأن الماهية من حيث هي إما أن لا تكون ثمرة الجعل أصلا وهو باطل بالضرورة مع انه خلاف صرائحهم من الحكماء المشائية والإشراقية وإما أن تكون ثمرة الجعل بالتبع فتكون متأخرة عن الماهية الموجودة التي هي ثمرته بالذات ضرورة تأخر ما بالتبع عما بالذات فيكون الماهية المطلقة متأخرة عن المخلوطة مع أن الأمر على خلاف ذلك وإما أن يكون الماهية ثمرته بالذات وفيه المطلوب وجوابه باختيار الشق الثاني بأن الماهية المطلقة متقدمة على المخلوطة بالذات من حيث هي ومتأخرة في وصف الجعل ولا مضايقة في أن يكون الشيئ مقدما على الشيئ بحسب الذات ومتأخرا عنه في الوصف فافهم.

واستدل على المذهب الثاني بأن الإمكان إنما يعرض للهيئة التركيبية فإنه عبارة عن كيفية نسبة الوجود إلى الماهية فالإحتياج إلى الجاعل أيضا إنما يكون من جهة الهيئة التركيبية فهي أثر الجاعل وفيه أنا لا نسلم أن الإمكان لا يعرض إلا للهيئة التركيبية بل إنما يعرض للماهية من حيث هي هي فإنه عبارة عن نفس صلاحية الماهية للمعلولية ولو اصطلحتم على المعنى المذكور في الدليل فلا نسلم أن الإمكان علة للإحتياج بل علة الإحتياج ما ذكرنا على ان المتكلمين يقولون بأن علة الإحتياج إلى الجاعل ليس الإمكان بالمعنيين المذكورين بل علته الحدوث وفيه ما فيه ولك أن تقول في ترثيف الدليل بأنا سلمنا أن الإمكان علة الإحتياج إلى الجاعل فيجوز أن يكون الإحتياج فيما يعرضه وهو الهيئة التركيبية وفي طرفيه أعني الماهية والوجود على طريق خاص هو أن يكون المتبوع أعني الماهية محتاجا إليه بالذات وأثرا له كذلك والتابع أعني الوجود والهيئة التركيبية محتاجا إليه بالتبع وأثرا له كذلك فهذا المعنى يقرر جعل

البسيط والدلائل على المذهب الثاني ضعيفة سخيفة رأينا تركها أجدر.

والحق ما أقول بتوفيق الله تعالى وتأييده وان كان مستنبطا من كلامهم ويقتضي تمهيد مقدمة أولا وهي أن الأثر للجاعل بالذات في الماهيات الحقيقية التي كلامنا فيها لابد أن لا يكون تابعا لإعتبار المعتبر ولحاظ اللاحظ فإن الماهيات الحقيقية تخرج من حيز العدم إلى بقعة الوجود بالضرورة سواء فرضنا وجود المعتبر والإعتبار أو عدمهما نعم إن قلنا بكون الإعتباريات أثرا للجاعل فبإعتبار المنشأ الذي هو ليس باعتباري وإذا تمهد هذا نقول إن لنا سبيلين الأول نفي وجود الكلي الطبعي في الخارج كما هو الحق عندي وسنذكر برهانا قويا على ذلك في مقامه وهو وإن كان مخالفا لجمهور الحكماء لكني في مقام التحقيق لست من الذين تقلدوا بقلائدهم وعلى هذا التقدير ليس في عالم الكون إلا التشخصات المحضة هي الوجودات الحقيقية لأن التحقيق ان الوجود إما عين التشخص كما هو رأي الفارابي أو مساوق له كما هو رأي غيره ومعنى المساوقة ههنا أن لا يتخلف أحدهما عن الآخر تخلفا زمانيا أو ذاتيا فلو كان الوجود عارضا لها او جزءا او منفصلا يفوت العينية أوالمساوقية كما لا يخفى على من له أدنى تأمل بل لابد أن يكون عينا فإذا تقررت العينية فلم يتحقق الهيئة التركيبية بين الشيئ ووجوده.

اللهم إلا في الذهن بإعتبار انتزاع معنى الوجود المصدري وانتسابه في الذهن إليه ومنشأ هذين الأمرين الإعتباريين نفس تلك التشخصات في الخارج فهي ثمرات للجاعل بالذات وأما الوجود المصدري وانتسابه إلى تلك فهما ثمرتان بالتبع لكونهما اعتباريين محضا وهذا المعنى يحقق الجعل البسيط.

والثاني سبيل وجود الكلي الطبعي وهو الحق عندهم وحينئذ اما أن يكون الوجود الخاص والتشخص عينا للماهية فمع أنه باطل لأنه يرفع التمايز بين الأشخاص يثبت مطلوبنا كما ذكرنا آنفا أو جزءا لها فمع بطلانه بهذا البيان يؤيد المطلوب أيضا فإن الجعل المؤلف لا يمكن بين الشيئ وذاتياته فإذ بطل المؤلف ثبت البسيط لعدم خلوالماهية عنهما وأما احتمال انفصال التشخص والوجود فمع أنه باطل أيضا فإنهما من محمولات الماهية والمنفصل لايحمل على ما انفصل عنه وايضا يلزم الترجيح بلا مرجح في نسبة التشخص إلى زيد دون عمرو فإنه في جانب المنسوب إليه لم يكن حينئذ إلا الماهية المشتركة بينهما لا تمايز فيها أصلا فلو اعتبر تمايز بينهما بالمنفصلات الأخر يلزم التسلسل أو الدور كما لايخفى على من له أدنى فطانة و اما ان لا

يعتبر التمايز بالمنفصلات بل بالمتصلات فيعود إلى أحد الشقوق الباقية.

نقول إن الضرورة شاهدة بأن المنفصلات مستقلة في التحقق لا يكون احدهما تابعة للأخرى تبعية تفضي إلى الواسطة في العروض وان عرض لها التبعية بمعنى الواسطة في الثبوت وحينئذ يتعدد الجعل بكل منهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض فلم يكن لجعل المؤلف سبيل ههنا فإن الأطراف حينئذ مجعولة بالذات وفي المؤلف ليس كذلك وهذا البيان الأخير يفحم الناظر وان لم يفحم المناظر لكن لايضر أصل مقصودنا فإن هذا الشق من البواطل أيضا.

واما الإنضمام فهو باطل أيضا فإن انضمام شيئ إلى شيئ سيما إذا كان المنضم أمرا شخصيا لا يقبل التكثر كالتشخص والوجود الخاص فرع تشخص المنضم إليه بالضرورة فيلزم الدور أو التسلسل فإن قلت يجوز أن يكون الإنضمام كانضمام الصورة إلى المادة بان يكون للتشخص والوجود الخاص بالنظر إلى طبيعتهما تقدم على الماهية وبالنظر إلى الخصوصية المنضمة تأخر قلت لا يمكن تغاير المرتبتين في التشخص فإنه أمر خارجي على هذا التقدير مشخص بذاته فلوكان له تشخص وطبيعة يلزم التسلسل المستحيل بل هو أمر متميز بذاته لا يعقل له مرتبة الطبيعة فإذا لم يكن التشخص منضما لم يكن الوجود الخاص أيضا كذلك.

على أن في الوجود الخاص إذا كان الإنضمام كانضمام الصورة إلى المادة يلزم الدور صراحة فإن الصورة بنفس طبيعتها كما تفيد الوجود الخاص للمادة تفيد وجود الطبيعة لها فطبيعة الوجود المأخوذة في الوجود الخاص للماهية إذا كانت علة للوجود المطلق للماهية يلزم الدور صراحة ولا يعقل تحقق الجعل المؤلف إلا على طريق الإنضمام فإن الطبيعة المأخوذة مع الوجود حينئذ تكون موجودة في الخارج قابلة لأن تكون أثرا للجعل المؤلف كما قررنا وإذا بطل شق الإنضمام أيضا بطل الجعل المؤلف فإن الوجود حينئذ يكون أمرا انتزاعيا منشأ انتزاعه ومنبعه نفس الماهية فالوجود لم يكن ثمرة وأثرا للجاعل بالذات كما قررنا سابقا.

و كذا الإتصاف به فإنه أيضا أمر إعتباري منشأ انتزاعه نفس الماهية من حيث هي فإن الإنتزاع لا يتوقف على لحوق حيثية أخرى كالإستناد إلى الجاعل وغيره فإنها لو كانت غيرها لكانت هي الوجود حقيقة فيجري الكلام فيه فحينئذ لم يكن قابلا للإستناد إلى الجاعل وأثرا له بالذات إلا الماهية من حيث هي أعني نفس الماهية بلا اعتبار حيثية أخرى وهذا هو الجعل

البسيط فهو الحق كما ذكره المصنف فتأمل في هذا التحقيق فإنه من النفائس المختصة بهذا الكتاب.

(الإيمان به) اي بالله تعالى أو بتنزيهه وقيل بالجعل مطلقا أو بالجعل البسيط **(نعم التصديق)** في الحاشية فيه إشارة إلى أن التصديق هو المعتبر في الايمان فيما بينه وبين الله تعالى ووجه الإشارة إطلاق التصديق على الايمان فلو كان الايمان مركبا من التصديق وغيره لم يطلق عليه حقيقة فإن الأجزاء الخارجية للشيئ لا تكون محمولة عليه كاللَبنات على البيت.

(والإعتصام به) أي بالله تعالى **(حبذا التوفيق)** معناه معروف [والصلاة والسلام على من بعث بالدليل الذي فيه شفاء لكل عليل) فإن القرآن المجيد دليل مرشد إلى حلاوة عسل الايمان وبه يشفي كل واحد عن الأمراض الظاهرة والباطنة كما يظهر لمن تفكر في آيات كلامه المجيد.

(وعلى آله وأصحابه الذين هم مقدمات الدين) المقدمة ههنا إما بالمعنى اللغوي أوبالمعنى الموقوف عليه وكلا الوجهين يصحان. **(حجج الهداية واليقين)** إذ يوصل بهم إلى الهداية واليقين **(أما بعد. فهذه رسالة في صناعة الميزان)** أي في علم المنطق **(سميتها بسلم العلوم)** هذه التسمية بالنظر إلى المقصود من الكتاب فان المنطق وسيلة العلوم كلها **(اللهم اجعله بين المتون كالشمس بين النجوم)** في الضياء والشهرة واختفاء غيره من المتون عند ظهوره.

مقدمة

(مقدمة) وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم والمراد بالتوقف هوالمصحح لدخول الفاء و المذكورات فيها كذلك فإن الموضوع والحد والغاية المذكورة فيها مما يتوسل به إلى الشروع في العلم ويدفع بها إستحالة طلب المجهول المطلق وطلب العبث وعدم الإمتياز بين المسائل وبالجملة أن الموقوف عليه التام للشروع بمعنى ما لا يمكن الشروع بدونه إنما هو التصديق بفائدة ما والتصور بوجه ما وهما قد يتحققان في ضمن الفائدة المعتمدة بها المذكورة ههنا في المقدمة بحيث تفيد الإمتياز التام وهي الرسم التام وبيان الموضوع وبيان الغاية المذكورة

فيها وكل ما هو فرد للموقوف عليه التام بالمعنى المذكور فهو الموقوف عليه بمعنى المصحح لدخول الفاء.

كما تري في تعدد العلل المستقلة للمعلول الشخصي مثلا كالدعائم للسقف فإن الموقوف عليه التام طبيعتها وخصوصيات تحققها مصححات لدخول الفاء يمكن حصول السقف بدون كل واحد منها على الإنفراد وهذا توجيه لكون الأمور المذكورة مقدمة للعلم.

وأما كونها مقدمة للكتاب بمعنى ما يذكر قبل المقاصد لإرتباطها به ونفعه فيها فظاهر وتحتمل ما يحتمل الكتاب من المعاني الثلاثة الألفاظ الدالة على المعاني والمعاني المعبرة بألفاظ ومجموعهما واحتمال النقوش ساقط من البين لعدم قصد التدوين به والذكر والنفع يتحقق بالذات أو بالعرض في المعاني والألفاظ والمجموع كما لا يخفى على من له أدنى تأمل والمراد ههنا المعنى الأعم فيصح التعريف على كل واحد من الشقوق.

(**العلم التصور**) فيه إشارة إلى الترادف كما في الحاشية أو إلى أن المنقسم إلى التصور والتصديق هو العلم الحصولي بناءا على تعريف التصور بالحصول وأيضا إشارة بعيدة إلى تخصيص المقسم بالحادث فإن الحاصل قد يستعمل في عرفهم مرادف الكائن بمعنى الموجود بعد العدم (**وهو الحاضر عند المدرك**)هذا التعريف يشمل لجميع أنحاء العلوم من الحضوري والحصولي وعلم الواجب والممكن وعلم الشيئ بالكنه وغيره ولا بد من التخصيص بالحصولي والحادث نظرا إلى تقسيمه إلى البديهي والنظري وإلا يفوت الحصر الظاهر من التقسيم.

وما قيل ان العلم الحصولي الحادث منقسم ومنحصر فيهما فيثبت حكم الإنحصار في مطلق العلم ففيه على ما أقول إن وجود قسم من أقسام مطلق العلم أعني الحضوري والقديم ينافي الإنحصار المقصود من التقسيم الضابط والسر فيه ان مطلق الطبيعة محل للمتنافيين ولكن لا تنافي في تلك المرتبة لوجود الجهات المتكثرة فمطلق العلم منحصر في البديهي والنظري بالنظر إلى العلم الحصولي الحادث وغير منحصر بالنظرإلى الحضوري والقديم والمقصود من الحصرأن لا يوجد قسم آخر من المقسم أصلا.

ثم قال ذلك القائل في موضع آخر ان المقسم هو الطبيعة المطلقة دون مطلق الطبيعة فمع أنه مناف لقوله في هذا المقام يرد ان المقسم بالحقيقة هي الطبيعة من حيث هي هي ويعبر عنها بمطلق الشيئ لا الشيئ المطلق أعني الطبيعة من حيث العموم إذا التقسيم عبارة عن ضم

قيود متخالفة إلى أمر واحد لتحصيل أقسام متباينة والأمر الواحد هو المقسم وهو لا يكون حينئذ أعني وقت الإنضمام طبيعة عامة فإن الإنضمام والتقييد ينافي العموم بل الإنضمام إلى الطبيعة من حيث هي هي الباقية مع الإنضمام وهذا ظاهر لمن له حدس صائب ألا تري انا إذا قسمنا الحيوان إلي الإنسان والفرس فإنما نقسم ما نفهم من لفظه ولا نعتبر معه أمرا آخر ولا نفهم منه إلا الطبيعة من حيث هي هي فتأمل فإنه عين التحقيق يقنع عليه المناظر دون المجادل.

(والحق أنه من أجلى البديهيات كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته عسيرجدا) اختلفوا في العلم فقيل إنه بديهي وقيل نظري ممكن الكسب او متعسرة.

أقول هذا النزاع في غير موضعه فإن العلم إما أن يراد به المعنى المصدري الذي يعبرعنه بالفارسية بدانستن أو نفس مفهوم ما ذكره المصنف من الحاضر عند المدرك بأي معنى أخذته بديهي أولي يعلمه البله والصبيان لا يناسب أن يكون محلا لإختلافهم بالبداهة والنظرية واما أن يكون مرادهم مصداق هذين المفهومين فهو غير متعين بعد ففي الواجب نفس حقيقته كيف يذهب أحد إلى أنه بديهي وفي الممكن في الحضوري نفس ذاته كيف يحكم ببداهته وفي الحصولي الصورة الحاصلة قد تكون بديهيا وقد تكون نظريا كيف يحكم عليها بالبداهة مطلقا أو بالنظرية كذلك ثم في الممكن قد قيل في العلم بغير ذاته وصفاته أنه من مقولة الإنفعال أعني قبول النفس للصورة إذ هو منشأ الإنكشاف عند البعض وقيل إنه من مقولة الإضافة أعني نسبة التعلق بين العالم والمعلوم فما دام لم يتعين مورد النزاع لايليق النزاع بشأن العقلاء.

ولا يتصور الإشتراك بين المصاديق المذكورة إلا في المفهومين المذكورين المفهومين وهما من البديهيات الأولية كما عرفت فهذا النزاع باطل من أول الأمرويمكن أن يجعل النزاع لفظيا فمن قال ببداهته ذهب إلى المصدري ومفهوم الحاضر عند المدرك ومن قال بنظريته ذهب إلى المصداق ولا يخفى أنه بعيد من شأن المحصلين هذا كلام على المنازعين وأما على المصنف فهو أنه لا يفهم ماذا أراد بمرجع الضمير في قوله إنه أجلى البديهيات إما نفس مفهوم العلم بالمعنى المصدري أو نفس مفهوم الحاضر عند المدرك فكلامه حق لكن قوله نعم تنقيح حقيقته عسير لا يلايم فإن المعاني الإنتزاعية حقيقتها ما يحصل في الذهن دون غيره كما تقررعندهم وإن أراد مصداقه فلم يتعين بعد كما ذكرنا .

فإن قلت قد تعين مصداق الحاضر عند المدرك عند المصنف على ما سيأتي من أن

العلم حقيقة هو الحالة الإدراكية قلت إن الحكم على شيئ لم يثبت بعد ما يليق بشأن العاقل على ان جعله من أجلى البديهيات مع وقوع الإختلاف الكثير في ذلك بعيد مع أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد الكلي الذي قصد عمومه بعيد من العبارة.

والحق أن معنى كلام المصنف أنه أي العلم بالمعنى المصدري من أجلى البديهيات من حيث المفهوم كالنور والسرور نعم تنقيح حقيقته أي مصداقه و منشأ انتزاعه عسير فإن الحقيقة قد تطلق على المصداق والأفراد أيضا ولا شبهة في تعسره اما في الواجب قد عرفت أن مصداق هذا المفهوم نفس ذات الواجب وقيل ذوات الممكنات وقيل الصورة القائمة بالباري تعالى على ما مر من التفصيل فقد عرفت حال تعسره و اما في الممكن فقيل الصورة الحاصلة وقيل قبول النفس لتلك الصورة وقيل التعلق بين العالم والمعلوم وعلى تقدير الصورة الحاصلة اما أن يكون حصول نفس المعلوم أو مثاله ولم يتنقح بعد.

قال المصنف في الحاشية المتعلقة على قوله في المتن كالنور والسرور الأول من الحسيات والثاني من الوجدانيات الظاهرالتنظير ويمكن أن يجعل إشارة إلى ما هو المشهور في هذا المقام وهو أن يقال المعنى كالعلم بالنور والسرور وهذا علم خاص بديهي وبداهة الخاص يستلزم بداهة العام ويرد عليه المنعان المشهوران من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا بالكنه ولي من عند نفسي طريقي ذوقي لدفع هذين المنعين ولكن خوف المجادلين لا يرخص إلى ذكره انتهى.

أقول على ما قررنا من بيان مراد المصنف يكون الطريق الذوقي له واضحا عند المصنف فإن علم النور و السرور حصتان خاصتان للعلم بالمعنى المصدري المطلق ولا شك أن بداهة الحصة الخاصة من المعنى المصدري الإنتزاعي تستلزم بداهة مطلقة بكنهه فإن الحصة أمر انتزاعي حاصل في الذهن بكنهها فإن كنه الإنتزاعي ماهو حاصل في الذهن والمطلق جزء خارجي أي تفصيلي فيكون حاصلا بكنهه أيضا وحينئذ يندفع المنعان المشهوران بلا كلفة وحينئذ لا يرد عليه ما أورد بأن الكلام في مفهوم المقيد البديهي أعني العلم بالنور مثلا لا يجدى نفعا إذ لا يورث بداهة حقيقة العلم بالكنه إذ يكفيه تصوره بوجه إجمالي وذلك لأن كلام المصنف لم يكن في العلم بالكنه المصطلح بمعنى أن يكون ذاتيات الشيئ مرآة له بل في العلم بكنهه أعني حصول نفس الشيئ وهو حاصل في المعنى المصدري للعلم المطلق اذا تصورنا

الحصة الخاصة منه فإن المطلق المذكور يكون جزءا تفصيليا منه فلا يمكن تصور كنه المقيد بدون تصور كنه مطلقه فظهر حينئذ تحقيق قول المصنف في المتن والحاشية على خلاف ما زعموه في الشروح فافهم ذلك.

(فان كان أعتقادا لنسبة خبرية فتصديق وحكم) الإعتقاد ان لم يبلغ إلى حد الجزم بمعنى انتفاء احتمال الجانب المخالف يسمى ظنا فهو قسم منه وإن بلغ إلى ذلك الحد فإما ان لا يطابق الواقع يسمى جهلا مركبا أو يطابق الواقع فإما أن يزول بأمر فيسمى تقليدا أو لا يزول فيسمى يقينا.

ثم قد يذهب إلى بعض الأوهام أن الإذعان ليس بإدراك بمعنى أنه ليس منشأ للإنكشاف بل هو من عوارض الإدراك كحصول السرور والغموم للنفس فهو من كيفيات نفسانية اخرى سوى الإدراك.

وهذا الكلام وإن صدرعن القوم الذين ينعقد عليهم الأنامل بالإعتقاد لكنه غلط فاحش فإن الإدراك عبارة عن منشأ الإنكشاف والإمتياز للذهن وفي الإعتقاد كشف تام للمحكي عنه الواقعي عند المعتقد كما يظهر لمن له بصيرة بالرجوع إلى الوحدان كيف وكمالات الإنسان هي التصديقات الإلهية وانما كماليتها بالنظر إلى الكشف التام.

نعم هذا الكشف نوع مباين للكشف التصوري فان كان مرادهم الإصطلاح فقط على ان العلوم التصديقية ليست بعلم بمعنى العلم التصوري فلا ينفع البتة وان كان مرادهم انها ليست من جنس العلوم بمعنى منشأ الإنكشاف مطلقا فهو باطل ضرورة أنه بعد التصديق سيما اليقين يحصل للذهن نور به يتجلى الأمر الواقعي يقال له بالفارسية بدانش وله اسم في كل لغة فكيف يخرج من جنس الإدراك.

بل التحقيق أن أقوى مراتب الإنكشاف اليقين ثم الجهل المركب ثم التقليد ثم الظن والعلوم التصورية من اضعف مدارج العلوم ثم العلم الحضوري الذي جعله بعضهم العلم حقيقة فان فيه ليس قوة الكشف ألا ترى ان النفس مع كمال شعورها عندها لا تعلمها كما تعلم الأشياء الأخر فلا تعلم أنها بسيطة او مركبة جوهر او عرض فلو كان لها كشف فتعلم نفسها كما تعلم غيرها بالجوهرية والعرضية و البساطة والتركيب فهذا اضعف مدراج العلوم كما ان اليقين أقواها فمخالفتهم لجماهير الحكماء بغير دليل وبداهة يمجها العقل السليم والفهم المستقيم.

إلا ان يقال مرادهم من الإدراك حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة ولا شك ان الإذعان ليس بصورة حاصلة للشيئ وان كان منشأ للإنكشاف فإن الصورة عبارة عن الشيئ الحاصل في الذهن من الخارج بعد حذف المشخصات وتجردها عن المادة تجريدا تاما أو ناقصا والإذعان من الكيفيات النفسانية الناشية فيها ثم هذا لايضر المصنف فانه قال هو الحاضر عند المدرك وما أخذ لفظ الصورة في التعريف.

(وإلا فتصور ساذج) هذا يشمل ما لم يكن فيه نسبة تامة خبرية سواء لم يكن فيه نسبة أصلا أو كانت ولم تكن خبرية وما يكون فيه تلك ولم يكن فيه الإذعان كما في الصورة التخييل والشك والوهم.

(وهما نوعان متباينان من الإدراك ضرورة) هذا الكلام يفيد فائدتين الأولى أن التصديق كيفية إدراكية والثانية ان التصور والتصديق نوعان متباينان والمصنف أحال كليهما إلى الضرورة وبيان الأول قد مر منا آنفا وقد يستدل على الثاني في المشهور بأن لكل واحد من ماهية التصور والتصديق لوازم خاصة منافية للوازم أخرى وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات وإلا يلزم اجتماع المتنافيين.

وفيه منع مشهور أيضا بأن اللوازم يجوز أن تكون لوازم الصنف فالملزومات يجوز أن تكون متبائنة صنفا أقول من الضروريات أن التصديق بماهية أيا ما كانت ماهية يستلزم أن يتعلق بمتعلق يلزم أن يكون النسبة الخبرية معتبرة فيه والتصور من حيث ماهيته لايستلزم ذلك فلا شبهة حينئذ في تنافي اللوازم وكذا في كونها لوازم الماهية فثبت المطلوب بلا كلفة ودرك الماهية الخارجية بكنهها يجوز أن يكون من المستحيلات وإنما سبيل إثبات تباينها بدرك تنافي لوازمها بالضرورة أو بالبرهان وهذا الطريق موجود ههنا أيضا بالضرورة لايقال هذا يؤل إلى دعوى الضرورة فليكتف به أولا لأنا نقول هذا دعوى الضرورة في المقدمات فلا يستلزم ضرورة المطلوب.

(نعم لاحجر في التصور فيتعلق بكل شيئ) حتى بنفسه ونقيضه وكنه الواجب فإن المراد بالتصور مطلقه الشامل للأنحاء الأربعة بالتصور بالوجه والكنه وبوجهه وبكنهه و أما التصور المقيد بعدم الحكم وعدم إعتباره فهو أيضا قد يعرض لنفسه ولنقيضه كما لا يخفى على المتأمل.

(وههنا) أي في مقام اثبات التباين النوعي بين التصور والتصديق وتعلق التصور بكل شيئ بانضمام بعض المقدمات إليه **(شك مشهور وهو أن العلم والمعلوم متحدان بالذات فإذا تصورنا التصديق فهما واحد وقد قلتم إنهما متخالفان حقيقة)** في الحاشية اعلم أن مدار هذه الشبهة على ثلاث مقدمات تلقاها المحققون بالقبول الأولى أن العلم والمعلوم متحدان بالذات والثانية أن التصور والتصديق حقيقتان مختلفان والثالثة أن التصور يتعلق بكل شيئ.

أقول وبالله التوفيق ليس الأمر كما زعم المصنف فإن اتحاد العلم والمعلوم بالذات لا يفهم ماذا أراد به اما أن يراد به ما قصد تصوره فهذا باطل كما ترى في علم الشيئ بالوجه و إما أن يراد بالمعلوم الشيئ من حيث هو و بالعلم مرتبة قيامه فهذة المقدمة تتأتى على القول بحصول الأشباح أيضا فلا بد ههنا من مقدمة رابعة أعني القول بحصول الأشياء بأنفسها في الذهن ولم يكف المقدمات الثلاث المذكورة في الحاشية فإنا إذا تصورنا التصديق المصدق به لا يلزم على تقدير حصول الأشياء بأشباحها محال أصلا فإن شبح التصديق والمصدق به مغاير لها بالذات وان اتحد مع معلومه بالذات أعني نفس الشبح مع قطع النظر عن القيام.

ثم قال في الحاشية ثم اعلم أنه قد تقرر الشبهة باعتبار نفس التصديق وحينئذ فالجواب ان التعلق بكل شيئ لا يستلزم التعلق بكل وجه فيجوز أن يمتنع تعلقه بحقيقة التصديق وكنهه ويجوز التعلق باعتبار وجهه ورسمه ألا ترى أن حقيقة الواجب تعالى ممتنع تصورها بالكنه وإنما يجوز بالوجه وان معنى الحروف يمتنع تصورها وحدها وإنما يجوز بعد ضم ضميمة إليها فتدبر.

أقول بتوفيق الله وتوقيفه أن القضية الشرطية لو تصور التصديق يلزم اتحاد أحد المتباينين بالآخر باطلة بالضرورة لا لأن صدق الشرطية يستلزم امكان المقدم بل لعدم العلاقة كما يحكم العقل بالضرورة بكذب قولنا لو تصور السواد بكنهه يلزم أن يكون عين البياض وهذه الشرطية الكاذبة لازمة للقول بالتباين مع انضمام بعض المقدمات الحقة إليه فذلك القول باطل فإن استحالة اللازم يستلزم استحالة الملزوم فتفكر فإنه دقيق.

ثم تعيين القول في الشبهة بالتصديق بمعنى المصدق به كما وقع في الحاشية إن كان بالنظر إلى محصل الحل الآتي لا يجري في التصديق بمعنى الإذعان فذلك باطل قطعا كما سيأتي

وإن كان بالنظر إلى أن بعض ألفاظ الحل آب عنه فكان الأنسب على المصنف أن لا يذكره أويا وله ويبين الجواب عن التقريرين لئلا يكون موجبا للوهم بالإختصاص وهو غير مختص وللأعذار الباردة مجال وسيع.

(**وحله على ما تفردت به ان العلم في مسألة الإتحاد بمعنى الصورة العملية فانها من حيث الحصول في اللذهن معلوم**) الوجود والحصول والكون والثبوت ألفاظ مترادفة عندهم والوجود الذهني عند بعض المحققين عبارة عن الشيئ من حيث هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن فكذا الحصول الذهني وهو مرتبة المعلوم فلا يرد أن المعلوم الشيئ من حيث هو والحصول في الذهن امر زائد عليه فلا يكون معتبرا في المعلوم والحق أن الوجود الذهني ليس هو الطبيعة من حيث هي هي فإنهم استدلوا على زيارة الوجود مطلقا على الماهية من حيث هي بل الموجود الذهني ما لا يعتبر فيه جهة القيام بالذهن ويعتبر معه الوجود مع قطع النظر عن تلك الجهة ففي العبارة مسامحة بان يراد بمرتبة الحصول في الذهن مرتبة الشيئ من حيث هو فإنها أقرب إليها بالنظر إلى قيامه بالذهن.

(**ومن حيث القيام به علم**) وهذا مرتبة التشخص ولذا قيل المعلوم كلي والعلم جزئي ومرتبة الوجود الذهني الذي قال به بعض المحققين كأنها برزخ بين مرتبة العلم و المعلوم فالشيئ في الذهن إذا تخصص فيه بوجود لا يترتب عليه الآثار وقطع النظر عن قيام بالذهن فنزل من مرتبة المعلوم الذي هو الشيئ من حيث هو إلى مرتبة الوجود الذهني ثم إذا لوحظ إلى القيام بالذهن صار شخصا ذهنيا وعلما موجودا خارجيا لترتب الآثار عليه كالإنكشاف.

(**ثم بعد التفتيش يعلم أن تلك الصورة إنما صارت علما لأن الحالة الإدراكية**) التي هي العلم حقيقة ويعبر عنه بالفرسية بدانش (**قد خالطت بوجودها الإنطباعي**) أي الإنضمامي مع الذهن فإنها إنما تحدث فيه دون الصورة وإلا صارت عالمة فهذه الحالة بوجودها القائم بالذهن خالطت مع الصورة (**خلطا رابطيا إتحاديا**) أراد بالخلط الرابطي الإتحادي حمل العرضيات على المعروضات وليس الإتحاد ههنا في الوجود كما زعم بل الإتحاد الحلولي كما في العرضي بالنسبة إلى المعروض لا بل كما في عرضيين قائمين بمعروض واحد كالضاحك و المتعجب وحاصل الكلام أن من الوجدانياتان بعد حصول الصورة في الذهن يحصل لنا حالة في الذهن يعبر عنها بالفارسية بدانش وفي العربية بحالة الشعور والفهم وكذا في

كل لغة إسم يخصها كما أن السراج إذا أدخلت في دور مظلمة تنوربها الدور فالسراج كالصورة والضياء القائم بتلك الدور بمنزلة الحالة الإدراكية والفرق بين الصورتين أن الضياء قائم بالسراج والدور كليهما والحالة المذكورة إنما قامت بالذهن فقط والصورة واسطة في الثبوت لها على نحو ما يكون الإتصاف بذي الواسطة فقط.

وقد حققت في مقامه أن مناط الحمل مطلقا سيما في العرضيات على الحلول فقط دون الإتحاد بالذات والوجود فإن المعروض قد يوجد ولا يوجد العارض والمعروض جوهر والعارض كيف فكيف الإتحاد نعم يتصور الحلول بينهما و هو الذي سموه بالإتحاد على التحقيق وإن كان ظاهر عباراتهم مشعرا بإتحاد الوجود فإذا وجد علاقة الحلول بين الشيئين بأن يكون أحدهما حالا في الآخر أو يكون كلاهما حالين في أمر ثالث تحقق الحمل والموجود ههنا هو الشق الأخير فإن الصورة والحالة كلتاهما قائمتان بالذهن.

وحينئذ لا يرد عليه ما أورد على بطلانها بأن تلك الحالة إن كانت منضمة فإما أن تقوم بالصورة فتكون عالمة حقيقة لأن مناط حمل المشتق قيام المبدأ وإما أن تكون قائمة بالذهن فلا تكون محمولة على الصورة ولا تكون عرضا لها فإنا نختار الشق الثاني ونقول حملها على الصورة كحمل الضاحك على المتعجب وأيضا لا يرد ما أورد أن كلامنا في الشبهة على اتحاد العلم والمعلوم بالذات وعلى تقدير كون العلم حقيقة هي الحالة المذكورة يلزم تغايرهما بالذات فإن الإتحاد إنما قصد في العلم بمعنى الصورة دون الحالة.

وبالجملة هذا التحقيق عندي حقيق بأن يتلقى بالقبول وبعد تنقيحه بهذا النمط الأنيق أرجو من اللبيب دفع الأوهام الموردة ههنا ولم نشتغل بذكرها ودفعها لئلا يخرج الكلام من النمط الذي بسطته للغائصين في لجج الأفكار المعرضين عن اللغو.

(**كالحالة الذوقية**) هي ادراك المذوقات (**بالمذوقات. فصارت صورة ذوقية**) وحاصله التمثيل في النظر الجلي بمثال واضح يستعان به على غيره فإن عند أكل المذوقات كالخل والعسل مثلا يحصل صورتها في الذهن ويختلط بها حالة إدراكية خاصة في الذهن بالضرورة هي الحالة الذوقية[و)كذا (**السمعية بالمسموعات وهكذا** ..) اللمسية بالملموسات فينتقل الذهن من هذه الأمثلة الجزئية الضرورية إلى صور الكليات وصور الجزئيات المغايرة لما ذكرنا فإن الحال فيها أيضا كذلك فيحصل بعد حصول صورها في الذهن حالة انكشافية مغايرة لها

مختلطة بها اختلاطا يصح به الحمل كما ذكرنا.

وفي النظر الدقيق لعله إشارة إلى جواب اشكال دقيق وهو أن صور الجزئيات المادية في الحواس كما هو المقرر عندهم والحالة الإدراكية قائمة بالنفس كما هو المثبت عندهم أيضا فكيف الإختلاط لهما ولم يتحصل ما قلنا بأن الحالة والصورة قائمتان بالذهن قيام عرضين بمحل واحد وهو المصحح للحمل وجوابه أنا لا نسلم أن صور الجزئيات إنما تحصل في الحواس بل تحصل في النفس كما صورنا فيما مر من حصول الخاصة المختصة للجزء المادي في النفس او أمر مماثل له فيها وكلام المصنف ههنا مبني على التحقيق دون المقرر عندهم وعلى تقدير التسليم فيجوز أن يكون تلك الحالة ايضا في الحواس كما قيل إن مدرك الجزئيات هو الحواس والحق أن الإدراك التصوري والتصديقي للنفس واختلاط الحالة الإدراكية بالصورة كاختلاط الإذعان بالقضية الشخصية فإن الإذعان للنفس بالضرورة والقضية الشخصية ليست بموجودة فيها لإمتناع جزئها فيها أو كاختلاط الإلتفات بالجزئيات المادية.

وتحقيقنا الذي ذكرنا إنما هو في صور الكليات ولم يصرح المصنف بالحمل بالمواطاة بين الحالة والصورة وقوله إنما صارت علما معناه إنما صارت علما بمعنى الصورة العلمية لا بمعنى الحالة الإدراكية فإن لفظ العلم يدل على معان كثيرة وإنما يرد الإشكال على من قال بالحمل بالمواطاة الحقيقي فإن المجازي لا تنكره أيضا.

ووجه الإشارة إنفراد الصورة الذوقية وغيرها على سبيل التمثيل من القاعدة الكلية المذكورة سابقا وهي شاملة لها أيضا.

(فتلك الحالة تنقسم إلى التصور والتصديق حقيقة) وهما نوعان متباينان منها كذلك واما انقسام الصورة فإنما يكون إلى التصور والتصديق بالعرض وهما المبحوثان في الفن دون الأولين **(فتفاوتهما كتفاوت النوم واليقظة العارضتين لذات واحدة المتباينتين بحسب حقيقتهما فتفكر)** فالذات الواحدة المعروضة لهما ذات القضية والتصور والتصديق العارضان لها على سبيل التعاقب كما يناسب التنظير بالشك والإذعان أو على سبيل الإجتماع كتصورات الأجزاء الثلاثة والإذعان.

وحاصل الجواب أن التنافي إنما يلزم لو كان الإتحاد والتباين بالنظر إلى أمر واحد وليس كذلك فإن التصور المتحد مع التصديق سواء أخذته بمعنى المصدق به أو الإذعان هو التصور

بمعنى الصورة العلمية والتصور المتباين للتصديق هو التصور الحقيقي بمعنى الحالة الإدراكية وبالجملة أن الحالة التصورية إذا تعلقت بالقضية فلا تتحد معها وكذا لا يتحد القضية مع الحالة الإدراكية التصديقية فلا يلزم إتحاد المتباينين أصلا وإذا تعلقت بنفس التصديق فحينئذ تكون عارضة له واتحاد العارض مع المعروض بالذات محال فلا يلزم الخلف نعم ان التصور بمعنى الصورة العلمية يتحد مع القضية وحقيقة التصديق بالذات وليس فيه استحالة فهذا الجواب جار في التصديق بمعنى الإذعان أيضا بلا كلفة.

(وليس الكل من كل منهما بديهيا وإلا فأنت مستغن عن النظر) والتالي باطل فإنا نحتاج في كثير من العلوم إلى النظر **(ولا نظريا)** صرح بالصفة الكاشفة له بقوله **(متوقفا على النظر)** وهذا تعريف له في المشهور.

قال في الحاشية الحق ان البداهة والنظرية من صفات العلم فلا يرد أنه رب شيئ يكون نظريا عند شخص وبديهيا عند آخر ومن ثم جوزوا لصاب القوة القدسية أن النظريات بأسرها تصير بديهية عنده فلا معنى للتوقف ووجه الدفع أن علم كل واحد مغاير بالشخص فيجوز ان يتوقف احداهما دون الآخر وقد يجاب بالتصرف في معنى التوقف. انتهى.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوفيقه أن تحقيق المقام إن وجود الطبائع النوعية يتقدم على وجودات الأشخاص سواء كانت في الخارج أو في الذهن فقد يكون التقدم طبعيا كما قالوا في وجود الطبيعة للصورة الجسمية فإنها علة لوجود الهيولى ووجود الهيولى علة لوجود الشخصي لتلك الصورة وعلة العلة علة فيكون وجود طبيعة الجسمية علة لوجود الشخصية وقد يكون مستتبعا محضا كما في وجود الإنسان المطلق وشخصه.

وبالجملة سكون الأول أسبق من الثاني وتوقف الأول على علته وترتبه عليها أسبق على توقف الثاني على علته وترتبه عليها ولا شك أن التوقف والترتب نسبة وتغاير النسبة بتغاير المنتسبين فتوقف وجود الطبيعة على علة أمر مغاير لذاته لتوقف وجود الشخصية عليها.

وإذا تمهد هذا فنقول أن المكتسب إنما يكون الطبائع الكلية فإن الجزئيات لا تكون كاسبة ولا مكتسبة كما سيأتي تحقيقه والكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب فالطبائع الكلية التي هي مرتبة المعلوم من المكتسب إذا قيست إلى علتها تكون أسبق بالتوقف والترتب بالنظر

إلى علتها وهي الكاسب والطبائع الجزئية القائمة بالذهن التي هي مرتبة العلوم تكون مسبوقة بهما بالنظر إليها ولا يكون الأول واسطة في العروض للثاني فإن الوصف لا يتعدد فيها وههنا تعدد وصف التوقف والترتب كما بينا بل إنما يتصور الواسطة في الثبوت.

فحينئذ ما قال المصنف إن البداهة و النظرية من صفات العلم باطل فإن الظاهر منه الحصر فإن كونهما صفتين للعلم لا ينكر فالحق انهما صفتان للعلم والمعلوم كليهما بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض والمعلوم فقط بمعنى نفي الواسطة مطلقا فإن التوقف له عليها بالنظر إلى ذاته وللعلم بعد توقف مرتبة وجود الطبيعة التي هي مرتبة وجود المعلوم بعديه بالذات فيتحقق الواسطة في الثبوت.

(وإلا لدار فيلزم تقدم الشيئ على نفسه بمرتبتين بل بمراتب غير متناهية فإن الدور مستلزم للتسلسل) توضيح بيان الإستلزام يكون بثلاث مقدمات مسلمة بديهية الأولى ان ذات الشيئ نفسه والثانية ان الموقوف والموقوف عليه يجب أن يكونا متغايرين والثالثة ان الحكم الثابت للشيئ ثابت لذاته.

وبعد تمهيدها نقول ان ا إذا كان موقوفا على ب و ب على ا فيلزم أن يكون ا موقوفا على ذاته والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ا و ذاته متغايرين فيحصل حينئذ أمران في نفس الأمر ثم أن ا وذاته متحدان بحكم المقدمة الأولى فكما توقف ا على ذاته يتوقف ذاته على ذاتها بحكم المقدمة الثالثة فيلزم توقف ذات ا على ذاتها والموقوف والموقوف عليه متغايران فيكون ذات ا وذات ذات ا متغايرين فيحصل ثلاثة أمور موجودة مرتبة وهكذا فيلزم أمور موجودة غير متناهية مرتبة وهو التسلسل وحينئذ يلزم تقدم الشيئ على نفسه بمراتب غير متناهية باستعانة تلك المقدمات بالضرورة.

وأورد عليه بأن الموقوف و الموقوف عليه وإن كانا متغايرين في نفس الأمر ولكن لا يلزم على تقدير الدور وأجيب بأن الدور إذا وقع في نفس الأمر فيكون مجامعا لجميع المقدمات الواقعية فيلزم باستعانتها المطلوب.

وفيه أن الأمر المفروض في نفس الأمر لا يلزم أن يكون مجامعا لما فيها مع قطع النظر عن الفرض ألا ترى أنا إذا فرضنا زيدا ناهقا في نفس الأمر فلا يجامع القضية الحقة التي هي قولنا لا شيئ من الإنسان بناهق.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوفيقه أن كلام المصنف ههنا صاف عن الكدورات فإن مقصوده أن الإكتساب في نفس الأمر بلا فرض الفارض وتقدير المقدر إذا كان على طريق الدور فبإستعانة تلك المقدمات الحقة يلزم الإستلزام في نفس الأمر فحاصل كلامه أنه ليس الكل في نفس الأمر بلا فرض الفارض نظريا ولا يلزم الدور فيها فيلزم التسلسل فيها مع قطع النظر عن الفرض فيلزم تقدم الشيئ على نفسه بمراتب غير متناهية في نفس الأمر وهو باطل قطعا.

(**أو تسلسل وهو**) اي التسلسل (**باطل لأن عدد التضعيف**) اي تضعيف العدد إذا ضعفناه (**أزيد من عدد الأصل**) الذي ضعفناه (**وكل عددين أحدهما أزيد من الآخر فزيادة الزائد بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه**) فالعدد الذي حصل بعد التضعيف لا يتصور زيادته على المضعف إلا بعد انصرام جميع آحاده واستدل عليه بقوله (**فإن المبدأ لا يتصور عليها الزيادة**) لأنها إما أن تكون في جانب قبله أو بعده على الأول لم يكن المبدء مبدءا وعلى الثاني يلزم كون العدد وسطا بين الواحد والإثنين ويعود إلى الشق الأخير وهو قوله (**والأوساط كلها منتظمة متوالية**) فلا يتصور الزيادة فيها لإختلال النظم (**فحينئذ لو كان المزيد عليه غير متناه لزم الزيادة في جانب عدم التناهي وهو باطل وتناهي العدد يستلزم تناهي المعدود فتدبر**)

هذا برهان التضعيف وبصويره موقوف على عدة مقدمات الأولى ان كل عدد قابل للتضعيف فإن كل مرتبة منه إنتزاعي و كل ما يصح انتزاعه يقبل التضعيف بالضرورة وإلا بطل اللاتقفية وقد ثبت في مقامه وعدد التضعيف زائد على المضعف والثانية أن العدد الزائد لا يتصور زيادة على المزيد عليه إلا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه وبيانه مر آنفا في المتن والشرح والثالثة ان كل ما هو خارج من القوة إلى الفعل معروض للعدد بالضرورة سواء كان متناهيا أو غير متناه مرتبا أو غير مرتب.

وإذا تمهد هذا فنقول يلزم بالنظر إلى المقدمتين الأوليين ان كل عدد غير متناه قابل للتضعيف وعدد التضعيف زائد ولا يتصور الزيادة إلا بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه والإنصرام يقتضي التناهي وإذا ثبت تناهي جميع الأعداد يلزم تناهي جميع المعدودات بحكم المقدمة الثالثة فإن الزيادة والنقصان والتناهي واللاتناهي من خواص الكم بالذات والمتكمم

بالعرض.

وبهذا التقرير يندفع ما في الحاشية في ذيل قوله فتدبر إشارة إلى منع وهو ان يقال لم لايجوز أن يكون التضاعف خاصة المتناهي دون غيره انتهى وذلك لما قلنا في المقدمة الأولى وبهذا التقرير يتنقح ما في الحاشية الأخرى وهو أنه لا شك أن الأمور الغير المتناهية سواء كانت مرتبة أو غير مرتبة مجتمعة في الوجود او متعاقبة تكون معروضة للعدد بالضرورة لكون مراد المصنف من الأمور المتعاقبة الأمور المتعاقبة الماضية فإنها خارجة من القوة إلى الفعل دون المستقبلة الغير المتناهية المتعاقبة على طريق المتكلمين القائلين بأبدية العالم.

نعم يجري فيها على طريق الحكماء القائلين بالمعية الدهرية في عالم الدهر فإنها خارجة من القوة إلى الفعل على سبيل التمايز فإن القدر الضروري أن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل على سبيل التمايز لا بد أن يكون معروضا للعدد سواء كان التميز فيه بحسب الماهية أو الوجود الخارجي أو الوجود الذهني أو الإلتفات فقط كما في الممتنعات فإن شريك الباري والخلأ بعد التصور والإلتفات يكونان معروضين للإثنينية وكذا الأجزاء الإنتزاعية للمتصل الواحد المتناهي أو غير المتناهي إنما تكون معروضة للعدد بعد الإنتزاع والإلتفات نعم قبل الإنتزاع مصححة لمعروضية العدد.

والسر فيه أن أجزاء العدد أعني الوحدات أجزاء تفصيلية يقتضي عروضها لتفصيل المعروض بالفعل بأي نحو كان ولا تفصيل في الأجزاء التحليلية قبل القسمة فلا يجري البرهان المذكور في إبطال الأجزاء التحليلية الغير المتناهية وفي هذا الحكم الأجزاء المتناقصة الغير المتناهية كما في الخط المتناهي مثلا أو المتساوية الإنتزاعية كما في الخط الغير المتناهي المتصل سواسية لا يبطلها هذا البرهان.

نعم لإبطال الثاني براهين أخرى قوية لا من جهة كونها معروضة للعدد في نفس الأمر بل من جهة أن منشأها له عاد مفن بمراتب غير متناهية وهو باطل بالتطبيق وغيره.

والحق في الجواب منع المقدمة الثالثة فإن الأمور الغير المتناهية وإن كانت خارجة من القوة إلى الفعل لكن لا نسلم كونها معروضة للعدد أي لا يصح منها انتزاع عدد غير متناه مشتمل على الوحدات لغير المتناهية الإنتزاعية المفصلة والإستدلال على كونها معروضة للعدد لم يوجد ودعوى الضرورة غير مقبولة.

بل الحق أن اللاتقفيات سواء كان عددا أو معدودا لا تبلغ إلى حد اللاتناهي وإلا صارت تقفية لإمتناع الزيادة عليها بعد خروجها في عالم الفعل إلى اللاتناهي فتفكر فإنه دقيق.

ومن العجائب ما نقل عن بعض الكملة أن الحق أن الأمور الغير المتناهية لا تتصف بالزيادة والنقصان بالقياس إلى نظائرها لأنهما من عوارض الكم من حيث التناهي وبعد تعيين المحدود.

نعم يمكن الحكم عليها بالتساوي مطلقا من حيث عدم انقطاع التطابق بين آحادها وبداهة قولهم الكل أعظم من الجزء في المتناهي مسلم لا في الغير المتناهي فلا يتم اكثر البراهين كالتطبيق والتضعيف وغيرهما.

ووجه العجب ظاهر لمن له أدنى حدس ومزاولة في الفن فإن قولنا الكل أعظم من الجزء بديهي مطلقا سواء كانا في المتناهي أو غير المتناهي إذ الكل عبارة عن الجزء والشيئ الآخر ففي الكل مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة في الجزء وهذا معنى الزيادة وبه يتم التطبيق والتضايف والتضعيف المذكور ههنا أيضا نعم لإبطال الثالث وجه آخر ذكرنا آنفا وإذن وجب علينا ذكر التطبيق والتضايف على وجه أخصر لينكشف الغطاء عن وجوههما.

الأول ان يفرض الأمور الغير المتناهية الموجودة بالفعل المرتبة ترتيبا طبعيا أو وضعيا أو غير ذلك بحيث يتعين الأول والثاني والثالث وهكذا فلنسلم المبدأ من تلك السلسلة ا والجانب الآخر ب ثم نفرز منها ج لج ب جزء من اب واب كله ضرورة دخول اج وج ب فيه فإذا أطبقنا ا على ج بمعنى إيقاع المرتبة بإزاء المرتبة لا بالحركة ولا بإيقاع المحاذاة بل بان يحكم العقل حكما صحيحا واقعيا بأن في السلسلة الأولى أعني سلسلة الكل مبدأ أعنى ا كما في سلسلة الجزء مبدأ أعني ج وان في السلسلة الأولى ثان كذلك في الثانية ثان وهكذا يحكم العقل بوجود تعيين المراتب بسبب الترتيب في الثالث والرابع فإما ان يحكم بالحكم الصحيح بأن بإزاء كل مرتبة من الأولى مرتبة من الثانية يلزم مساواة الكل للجزء فيلزم حينئذ اجتماع النقيضين في الواقع فإن في الكل مرتبة لم يكن بحذائها في الجزء وإلا لم يكن الكل كلا ولا الجزء جزءا فلو فرضنا مساواتها بمعنى أن كل مرتبة من الأولى بإزائه مرتبة من الثانية يلزم صدق السالبة الجزئية والموجبة الكلية مع بقاء شرائط التناقض فإن بعد الإنطباق بالمعنى المذكور لم يختلف حقيقة الكل والجزء بالضرورة فكما في أول الأمر بينهما تفاوت كذلك بعد الإنطباق واما ان لا يحكم العقل بوقوع كل

مرتبة من الأولى بإزاء الثانية فالأول زائد عليه بمرتبة متناهية والزيادة بعد انصرام جميع آحاد المزيد عليه فالثاني متناه والأول إنما يزيد عليه بقدر متناه فهو أيضا متناه فيظهر الخلف.

وبهذا يظهر سخافة ما نقل من بعض الكملة من ان الحق إلخ كما يظهر سخافة ما قالوا إن البرهان لا يجري في المجردات فإن تعيين المراتب موجود فيها أيضا وهو يكفي لجريان البرهان وهذا البرهان مما يعول عليه وقوي عليه اعتمادي وفرضا إجراءه في المنفصلات تسهيلا على المتعلم و اجرى في المتصلات أيضا بالطريق المذكور ولا نطول الكلام بذكره.

والبرهان الثاني تقريره ان المتضايفين إذا ذهبا لا إلى نهاية في ما يخرج من القوة إلى الفعل يلزم وجود أحد المتضايفين بدون الآخر والثاني باطل فإن وجود الملزوم بدون اللازم محال إذ المتضايفان متلازمان بيان الملازمة ان المتضايفين كالعلية والمعلولية إذا ذهبا لا إلى النهاية في الماضي أو تحققا لا إلى النهاية في الحال فالمعلولية في المبدأ كالحادث اليومي متحقق بلا علية فأنا فرضنا انقطاع هذه السلسلة عن الآتي وكلاهما يتحققان في ما سبق معدد هذين المتضايفين أعني مفهومهما في ما سبق متكافيان لأن كل واحد في ما سبق علة ومعلول والمعلولية الأخيرة تبقى بلا علية وبالجملة في هذا التصوير يتحقق معلولية بلا علية فيلزم أن يكون في الجانب الآخر علية فقط لتحقق التساوي بينهما فيلزم الخلف.

وبهذا يظهر فساد ما قيل أن اللازم ان يكون بإزاء كل معلول علة وهو متحقق ههنا واما تساوي المفهومات فغير لازم. ووجه الفساد بما قررنا ظاهر على اللبيب لا نطول الكلام بذكره .

(ولا يعلم التصور من التصديق وبالعكس لأن المعرف مقول والتصور متساوي النسبة) بيان الأول أن كل كاسب التصور معرف كما هو المثبت عندهم والمعرف مقول لأنه عرف بالمقول على الشيء لإفادة تصوره فيلزم أن يكون كاسب التصور مقولا عليه والتصديق ليس بمقول عليه لأنه مباين له والمبائن لا يحمل عليه البتة فيلزم أن لا يكون التصديق كاسبا للتصور.

وفيه أن المعرّف إن أريد به ما عرف بالتعريف المذكور فلا نسلم الصغرى من القياس الأول والمقرر عندهم لا يفي بالمطلوب ههنا فإن المقصود ههنا هو الأمر الواقعي وإن أريد بالمعرف ما يفيد التصور فقط فلا نسلم الكبرى من القياس الأول.

فإن قلت التصور المكتسب لا يخلو إما أن يكون بالكنه فكاسبه لا يكون إلا ذاتيا واما بالوجه فكاسبه لا يكون إلا عرضيا والذاتي والعرضي كلاهما محمولان وحينئذ يتم الدليل بلا كلفة بان يقال كاسب التصور محمول والتصديق ليس بمحمول فكاسب التصور ليس بتصديق.

قلت كاسب التصور علم يفيده بالنظر اي بالترتيب ويجوز عند العقل ان يكون الترتيب في التصديقات مفيدا لبعض التصورات

وبيان الثاني ان التصور يتعلق بوجود التصديق وعدمه فيكون متساوي النسبة إليه فلا يكون مرجحا ولا موجبا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا فإن الكاسب علة للوجود الذهني للمكتسب.

والجواب ان الترجيح المعتبر في العلة بالنظر إلى المعلول هو ترجيح الوجود لا ترجيح التعلق والترجيحان متخالفان ولو سلمنا الإتحاد فنقول إن بعض التصورات يكون له خصوصية مع بعض التصديقات يكون بسببها مفيدا له وكاسبا .وبالجملة هذان الدليلان في غاية السخافة ولم يقم دليل قوي على هذا المدعي بعد.

(**فبعض كل واحد منهما**) أي التصور والتصديق (**بديهي ونظري**) التفريع ظاهر على ما قاله المصنف من إبطال إكتساب التصور من التصديق وبالعكس كما لا يخفى على من له أدنى فطانة.

(**والبسيط لا يكون كاسبا**) أي لا يكون كاسبا بالكسب المعتبر عندهم بحيث يكون للصناعة والإختيار فيه مدخل وإلا فمطلق إفادة التصور يكون بتصورات المفردات أيضا كما في تصور النوع بالفصل وحده وبالخاصة وحدها.

(**فلا بد من ترتيب أمور للإكتساب وهو النظر والفكر**) فيه دلالة على اتحادهما فان لم يكن بين مفهوميهما تغاير أصلا كما هو الظاهر فهما مترادفان وإن كان بينهما تغاير بان يكون ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وفي الفكر يعتبر الإنتقال المحض فهما متصادقان فقط.

ثم هذا المعنى اعتبره المتأخرون وللقوم الآخر معان أخرى مشحونة في كتبهم لا نذكرها خوفا للإطناب.

(**وههنا شك خوطب به سقراط**) وهو من تلامذة فيثاغورس ومن أساتذة

أفلاطون(**وهو ان المطلوب إما معلوم فالطلب تحصيل الحاصل وإما مجهول فكيف الطلب**) ولا يختص هذا الإشكال بالمطلوب التصوري بل يجري في المطلوب التصديقي بأن يقال عند طلب الدليل على قولنا العالم حادث هذا المدعي إما أن يكون معلوما لك أو مجهولا على الأول فالعلم حاصل فطلبه يكون تحصيلا للحاصل أو مجهولا فيلزم طلب المجهول المطلق ويجري فيه الجواب المذكور بقوله.

(**وأجيب بأنه معلوم من وجه ومجهول من وجه**) وحاصله أن المطلوب قد يكون معلوما من وجه ومجهولا من جهة الكنه فيطلب الكنه من جهة الوجه فلا يلزم المحذوران هذا في المطلوب التصوري والمطلوب التصديقي يكون معلوما من وجه من جهة التخييل أو الشك أو الوهم ومجهولا من جهة العلم الإعتقادي فيطلب بالدليل فلا يلزم المحذوران وبالجملة يتأتى جهتا العلم والجهل في كل منهما وطلب المجهول المطلق وتحصيل الحاصل محال في كل منهما واشتباه العلم والجهل بإضاعة الحيثيات متأت فيهما فلا وجه لتخصيص الشبهة بالتصور كما عرض لبعض الكملة.

(**فعاد قائلا الوجه المعلوم معلوم والوجه المجهول مجهول**) حاصله ان المطلوب إما أن يكون الوجه المعلوم فيلزم تحصيل الحاصل أو الوجه المجهول فيلزم طلب المجهول المطلق.

(**وحله ان المجهول ليس مجهولا مطلقا حتى يمتنع الطلب فإن الوجه المعلوم وجهه**) جواب بإختيار الشق الثاني وقولك فيلزم طلب المجهول المطلق باطل فإن الوجه المعولم له علاقة العروض أو الدخول بالمجهول فيكون الوجه المجهول بواسطة تلك العلاقة معلوما ملتفتا ولكن من حيث ذاته أو من وجه آخر مجهولا فلذا يطلب بالتعريف أو الدليل.

(**الا ترى ان المطلوب الحقيقة المعلومة ببعض اعتباراتها،**) تأييد للمطلوب ببعض الأمثلة بأن المطلوب في التصور قد يكون حقيقة بعض الأشياء وهي في نفس ذاتها مجهولة لكن ببعض اعتباراتها كالوجه معلومة فتلك الحقيقة المجهولة قد يطلب تصورها بالحد التام لمعلوميتها ببعض الوجوه وقد يكون المطلوب الحقيقة المجهولة ببعض الوجوه وإنما يصح طلبها أيضا إذا كانت معلومة بوجه آخر وهكذا في التصديقات إنما يصح طلبها إذا علمناها سابقا

بالوجه.

(وليس كل ترتيب مفيدا ولا طبعيا) أي ليس كل ترتيب يلزمه إفادة المطلوب بمعنى أنه إذا حصل في الذهن فنفس ذلك الترتيب يفضي إلى المطلوب ولا طبعيا بمعنى أنه إذا وقع في الذهن فطبيعة الإنسان وفطرته تفضي إلى المطلوب ولك أن تقول المفيد بمعنى الفاعل التام والطبعي بمعنى العلة الناقصة يعني ليس كل ترتيب علة تامة للمطلوب ولا علة ناقصة بمعنى المتمم الأخير للعلة التامة.

(ومن ثم ترى الآراء متناقضة) اي لأجل ان ليس كل ترتيب مستلزما للمطلوب بنفس ذاته ولا بإعتبار مراعاة الطبيعة الإنسانية أي فطرتها ترى الآراء متناقضة .

(فلا بد من قانون عاصم عن الخطأ فيه وهو المنطق) وبهذا البيان تم الإحتياج إلى المنطق و الإحتياج ههنا بمعنى المصحح لدخول الفاء لا بمعنى لولاه لَامتنع فإن الأخير إنما يتحقق في الأمر الأعم الشامل للطريق الجزئي والكلي وهو أعم من المنطق الذي يبحث فيه عن المقولات الثانية أو الأولى ومن الأمر الذي لا يبحث فيه كذلك.

(وموضوعه المعقولات من حيث الإيصال إلى التصور والتصديق) موضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية أي اللاحقة للشيئ لذاته بمعنى نفي الواسطة في العروض او بواسطة غيره واسطة في الثبوت وتفصيله في مقامه مشهور.

وذهب القدماء إلى أن موضوع المنطق المعقولات الثانية من حيث الإيصال إلى المجهول والمعقول الثاني عبارة عما يعرض للشيئ في الذهن ولا يعرض في الخارج عروضا انضماميا أو إنتزاعيا فيخرج منه الأعراض الموجودة في الخارج كالسواد ولوازم الماهية والوجود والشيئية ونحوهما.

وما عرض لبعض المحققين أن لا عروض للوجود والشيئية في الخارج فيدخل في المعقول الثاني بخلاف سائر لوازم الماهية فوهم فاسد فإن العروض ههنا يشمل الإتصاف الإنتزاعي وهو موجود فيهما وإن أريد به الخلط او العروض بعد وجود المعروض فالثاني لا يعقل في الوجود أيضا والأول موجود فيه وفي سائر لوازم الماهية لأنها انتزاعية لا توجد من حيث الخلط إلا في الحافظ فقط .

ومثاله الكلية والجزئية والجنسية والفصلية فإنها لا تعرض لشيئ من الموجودات الخارجية

وكذا القياس والحجة والعكس المستوي و النقيض.

وذهب المتأخرون إلى أن موضوعه المعقولات التصورية والتصديقية مطلقا سواء كانت معقولات أولي أو ثانية أو ثالثة وهو الحق عندي بالنظر الدقيق فإن المعقول الثاني كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي يجعل محمولات على المعقول الأول والموضوع لا يجعل محمولا.

فإن قلت إن الذاتي والعرضي يجعل محمولات للكلي الذي هو من المعقول الثاني قلت مع أنه مشكل في الكلي والجزئي يرجع إلى تكلف مستغنى عنه فإن قلت إن الكلية والجزئية تحملان على العام والخاص والعموم والخصوص من المعقولات الثانية قلت يجعل العام والخاص أيضا محمولا في المنطق فيلزم الخلف.

وبالجملة إرجاع المحمولات كلها إلى المعقول الثاني العارض للمعقول الثاني الآخر لا يتصور في بعضها وفي البعض يرجع إلى التكلف المستغنى عنه وهو كما ترى فالحق ما قال المتأخرون وبه يشهد ظاهر كلام المصنف فافهم فإنه دقيق.

ثم الحيثية حيثية تعليلية للبحث أو تقييدية في نظر الباحث وبالجملة ينظر في المباحث جهة الإيصال بأن يكون المحمولات متوقفة عليه أو بالعكس أو يكون لازما لها فقط كما يظهر لمن تتبع في الفن.

(وما يطلب به التصور والتصديق يسمى مطلبا) بكسر الميم وفتحها والثاني أشهر [وأمهات المطالب) أي أصولها [أربع ما وأي وهل و لِمَ) فالأولان لطلب التصور والباقيان لطلب التصديق **(فما لطلب التصور بحسب شرح الإسم)** اي لطلب تصور الشيئ الذي لم يعلم وجوده في الخارج سواء كان ذلك التصور بالذاتيات أو بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام والناقص **(فتسمى شارحة)** لشرحها مفهوم الإسم وهذا التصور إما أن يجعل إبتداءا و مرة ثانية في المدركة بعد زوالها عنها وحصولها في الخزانة فالأول مفاد التعريف الإسمي على الطريق الأربع المذكورة والثاني مفاد اللفظي كما سيأتي تفصيله.

(أو بحسب الحقيقة فحقيقية) أي ان كان لطلب تصور شيئ علم وجوده في الخارج فتسمى حقيقية لبيانها ذات الشيئ الموجود في الخارج التي تسمى حقيقة عندهم إما بالذاتيات أو بالعرضيات فيندرج فيه الحد التام والناقص والرسم التام و الناقص أيضا إلا ان في

الأول لا يشترط العلم بالوجود وفي الثاني يشترط ولكن يخرج من القسمين التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها لدخوله تحت مطلب أي.

ويتجه الإشكال ههنا بان لا حاجة لنا إلى تحصيل ما الحقيقية فإن ما الشارحة والهل البسيطة يغنى عنه إذا قدم الأول على الثاني أقول وبالله التوفيق لو قصد إفراد مطلب واحد لهذه الحقيقية فالأولى أن يقسم مطلب أي أيضا إلى مطلبين أحدهما لطلب المميز للشيئ بعد العلم بوجوده الخارجي والآخر بدون العلم به مع أنهم لم يقسموه كما سيأتي وأيضا يدخل التعريف اللفظي تحت ما الشارحة والحقيقة كليهما فإن التصورمرة ثانية في المدركة أيضا قد يكون بعد العلم بوجوده الخارجي وقد يكون بدونه فلعلهم لم يقسموه إلى القسمين إكتفاءا بالهل البسيطة فكذلك كان الأحسن لهم أن يكتفوا على ما الشارحة فقط لئلا يكثر الأقسام فتأمل.

(وأي لطلب المميز بالذاتيات والعوارض) هذا موافق لما ذكر في بحث الكليات الخمس وأما ما ذكر في مطلب ما فهو مخالف له فإن مطلب ما في ذلك المبحث منحصر في طلب الجنس والنوع والحد التام وههنا ذكر الرسوم أيضا والتعريف اللفظي فلعلهم تجوزوا ههنا هذا خلاصة ما في الحاشية.

وهل لطلب التصديق بوجود الشيئ في نفسه فيتسمى بسيطة أو على صفة أخرى)غير الوجود(**فيتسمى مركبة)** فيقال في الأول هل زيد موجود ام لا وفي الثاني هل زيد قائم أم لا ثم المراد بالصفة التي هي غير الوجود إما أعم من أن يكون سابقا على الوجود كتقرر الماهية وتميزها وامكانها أو مسبوقا به كالقيام والقعود فيلزم تأخر الهل البسيطة عن المركبة أو صفة متأخرة عنه فيلزم ان يكون الطالب للإمكان داخلا تحت البسيطة وهو كما ترى والجواب على نحوين الأول باختيار الشق الأول واختيار أنه لا يلزم تأخر مطلب هل المركبة عن البسيطة مطلقا وإنما أرادوا بالتأخر تأخر بعض أنحائه أو أنهم لم يحكموا بالوجوب بل حكموا إستحسانا والثاني باختيار الشق الثاني بأنهم ارادوا بالوجود على سبيل المسامحة والتوسع نفسه وما فوقه فيشمل التقرر والإمكان والتميز وحينئذ يكون مطلب الهل البسيطة مقدما على المركبة مطلقا.

أقول وبالله التوفيق الأنسب أن يقسم الهل البسيطة إلى ثلاثة أقسام الأول قسم لطلب الحمل الأولى فان الحمل الأولى قد يكون نظريا فلا بد له من مطلب ألا ترى أن الإنسان

مثلا إذا فرضنا عدم تصوره بالكنه يمكن لنا السوال بانه هل حيوان ناطق أم لا والثاني ما يكون طالبا لمرتبة تقرر الماهية التي هي عبارة عن نفسها التي هي اثر الجعل البسيط بالذات والمؤلف بالتبع كما يقال هل العنقاء متقرر في الخارج وهذا التقرر وان كان ملازما للوجود لكنه مقدم عليه مغاير له والثالث ما يكون طالبا للوجود وان يقسم الهل المركبة إلى قسمين الأول ما يكون طالبا للصفة التي هي غير الوجود وهي متقدمة عليه كالإمكان والثاني ما يكون طالبا للصفة المتأخرة عنه كالقيام والقعود وهذه الأقسام متباينة الأثار والأحكام فللناظرين أن يفصلوها ويقسموها إليها.

(**ولِمَ لطلب الدليل لمجرد التصديق**) أي لطلب العلة لمجرد التصديق ولم يعتبر فيه علية ثبوت المطلوب في نفس الامر (**أو للأمر في نفسه**) اي أو يكون فيه طلبا لعلة ثبوت المطلوب في نفس الأمر أيضا فالأول يسمى دليلا إنيا والثاني دليلا لميا.

(**وأما مطلب من و كم وكيف وأين ومتى فهي إما ذنابات**)اي توابع (**للأي**) ان كان المقصود بها طلب التميز التصوري فإن استعمال هذه الكلمات واقع في هذا المقصود أيضا ففي الأول يكون المقوصود التميزالشخصي مثلا اي التعين من بين الأشخاص وفي الثاني التميز الكمي أي التعين من حيث المقدار والعدد وفي الثالث تميز الكيفية أي تعينها من جهة الصحة او المرض مثلا وفي الرابع تميز المكان اي تعيينه من المسجد والسوق وفي الخامس تميز الزمان اي تعيينه من اليوم والأمس (**او مندرجة في الهل المركبة**) إن كان المقصود منها التصديق وهو ايضا قد يكون مقصودا منها.

التصورات

(**التصورات قدمناها وضعا**) اي ذكرا (**لتقدمها طبعا**) التقدم الطبعي عندهم عبارة عن كون الشيئ محتاجا إلى شيئ بحيث لا يكون المحتاج إليه علة تامة للمحتاج وههنا التصورات كذلك بالنسبة إلى التصديقات ضرورة احتياج التصديق إلى التصور.

(**فإن المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم**) إذ الحكم لا يتصور بدون الإلتفات إلى المحكوم عليه مثلا ولا يمكن الإلتفات بدون التصور.

(قيل فيه) اي في قوله المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم **(حكم فهو كذب)** تحريره ان هذا القول فيه حكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق فقد اجتمع عليه الحكم وعدمه وهو اجتماع النقيضين **(وحله أنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالفرض)** الظاهر هو الفاء بمعنى انه معلوم بوصف المجهولية بالذات بالفعل ومجهول مطلق بالفرض بأن يفرض سلب حصوله مطلقا في الذهن حتى بوصف المجهولية أيضا كما ان زيدا إنسان بالذات وفرضناه حمارا فهو حمار بالفرض. **(فالحكم وسلبه باعتبارين)** فباعتبار أنه معلوم بوصف المجهولية اتجه الحكم عليه وباعتبار أنه مجهول بالفرض اتجه سلب الحكم عنه فلم يتحقق شرط التناقض.

ولو قرئ بالعرض بالعين فتحرير جوابه أن المجهول المطلق معلوم بالذات به يتجه الحكم عليه ومجهول مطلق بالعرض بمعنى أن العقل يجعل مفهوم المجهول المطلق عنوانا للحقيقة التى هي مجهول مطلق.

وان كانت محالا فالحكم على العنوان الحاصل في الذهن وسلبه بالنظر إلى المعنون وهذا العنوان عرضي للمعنون فاتجه إليه الحكم بالنظر إلى ذاته الحاصل وسلب الحكم باعتبار اتحاده العرضي مع المعنون.

والظاهر هو التقرير الأول للجواب وبه يندفع المغالطة المشهورة وهي موقوفة على تمهيد مقدمتين بديهيتين الأولى أن كل مفهوم سواء كان واقعيا أو فرضيا لا يخلو عن النقيضين كالوجود والعدم في نفس الأمر والثانية ان كل حال للشيئ بحسب نفس الأمر مع قطع النظر عن فرض الفارض فهو لا يستلزم المحال فإن المستلزم للمحال محال بالضرورة.

وبعد ذلك نقول إذا فرضنا شيئا يستلزم وجوده عدمه وبالعكس في نفس الأمر فهذا مفهوم من المفهومات وكل مفهوم فهو في نفس الأمر إما موجود أو معدوم بحكم المقدمة الأولى فإذا كان موجودا في نفس الأمر هذا المفهوم يكون معدوما فيها بناءا على الفرض وبالعكس ايضا.

فحينئذ يلزم اجتماع النقيضين المستحيل بسبب امر واقعي وهو وجود ذلك المفهوم في نفس الأمر بلا فرض الفارض أو عدمه كذلك واندفاعها بما مر باختيارانه معدوم بالذات بالفعل وموجود بحسب الفرض فإن الإستلزام فرضي فاختلف الجهتان وبه يندفع شبهة اخرى.

وهي انا فرضنا مفهوما لا يمكن تحققه اصلا لا في الذهن ولا في الخارج لا بالذات ولا بالعرض فهذا المفهوم لا يخلو في نفس الأمر إما معلوم أو مجهول على الأول أمكن تحققه فإن العلم عبارة عن حصول صورة الشيئ في الذهن وهو نحو من تحققه ولو بالعرض فيلزم اجتماع النقيضين.

وعلى الثاني ايضا يلزم صحة تحققه وان كان بالعرض فإن المجهولية وصف يمكن علمه بها وبالجملة ذلك المفهوم لا يخلو عن النقيضين يمكن علمه باحدهما.

ووجه اندفاعها بما مر بأن هذا الشيئ ممكن التحقق بالذات ولو بالوجه العرضي لا بحسب الفرض فقط وممتنع التحقق بالفرض فلا استحالة.

نعم في هذا المقام شبهة قوية أخرى لا تنحل بانامل الأنظار إلا بتأيد الله تعالى وهي ان مفهوم المجهول المطلق بمعنى سلب حصول أمر حاصل لشيئ كعمرو بالفعل سلبا مطلقا مما يمكن أن يتصوره كل واحد فإذا فرضنا حصول هذا المفهوم لزيد مثلا إبتداء خاليا عن المفهومات الأخر فعمرو مثلا بالقياس إلى ذلك المفهوم اما معلوم له بمعنى حصول أمر حاصل لعمرو بالفعل المناقض لذلك المفهوم أو مجهول مطلق وكلا الشقين باطلان.

أما الأول فلأن في هذا الشق لا بد أن يكون أمر حاصل لعمرو بالفعل حاصلا في ذهن زيد كذلك وليس في ذهنه إلا مفهوم المجهول المطلق المناقض له فيلزم اجتماع النقيضين.

وأما الثاني فلأن مفهوم المجهول المطلق إذا ثبت لعمرو بالفعل وهو في ذهن زيد بالفعل على ذلك التقدير الواقعي فيلزم كون عمرو معلوما له بالمعنى المناقض لمفهوم المجهول المطلق فيلزم اجتماع النقيضين.

فإن قلت لا مضايقة في كون عمرو معلوما ومجهولا مطلقا لزيد بالفعل بالنظر إلى تغاير الأزمنة والآنات قلت مرادنا من الفعل الآن المخصوص كآن وصول الشمس إلى نصف النهار مثلا .

و بالجملة إذا تصور زيد مفهوم المجهول المطلق في ذلك الآن فعمرو بالقياس إليه مجهول مطلق أو معلوم بالمعنيين المذكورين وعلى كلا التقديرين يلزم كون عمرو مجهولا مطلقا له في ذلك الآن ومعلوما له مطلقا فيلزم الإستحالة.

لا يقال إنه معلوم بالذات ومجهول مطلق بالفرض أو بالعكس لأنا نقول كلامنا بعد

حصول هذا المفهوم في ذهن زيد وهو ممكن بالبداهة فيستفسر ماذا حاله في العلم والجهل بالمعنيين المذكورين المتناقضين في نفس الأمر وحينئذ لا دخل لفرض الفارض وهذا ظاهر لمن له أدنى تأمل وتعمق.

(**الإفادة**) اي إفادة ما في الذهن (**إنما تتم بالدلالة**) وهي وكون الشيئ بحيث يعلم منه شيئ آخر وهي بالإستقراء منحصرة في ثلاثة أقسام أولية القسم الأول (**منها عقلية بعلاقة ذاتية**) اي علاقة التأثير فيشمل دلالة الأثر على المؤثر وبالعكس ودلالة أحد الأثرين على الآخر.

(**ومنها وضعية يجعل الجاعل ومنها طبعية بأحداث الطبيعة**) الدال عند عروض الثاني كدلالة أح أح على السعال وركض الدابة على مشاهدة العلف. (**وكل منها لفظية وغير لفظية**) فهذه ستة أقسام والتمايز بين الكل ظاهر إلا بين العقلي والطبعي من غير اللفظي فإنهما متحققان في مادة واحدة كالمثال المذكور وكسرعة النبض الدالة على الحمى .فإن الدال اثر فيهما للمدلول.

والحق أن بينهما تغاير الجهات ضروري فمن جهة التأثير دلالة عقلية وإن قطع النظر عنه ولوحظ من جهة أحداث الطبيعة فدلالة طبعية كما في الدلالة اللفظية الطبعية فإنها أيضا لا تخلو عن التأثير ولكن بتغاير الجهات لا اشتباه ههنا أيضا.

(**وإذا كان الإنسان مدني الطبع**) أي يحتاج في تعيشه إلى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه ليتعاونوا ويتشاركوا في تحصيل الغذاء والمسكن وغير ذلك (**كثيرا لإفتقار إلى التعليم والتعلم**) لأن تحصيل الأسباب المذكورة لما كانت بمعونة بني نوعه ولا تتأتى إلا بفهم ما في ضميرهم والدلالات الطبعية والعقلية لا تفي بالفهم على الوجه المطلوب أعني الوجه المفصل كما يقتضيه التفحص وكذا لا تفي الإشارات والحركات للدلالة على المعاني العقلية الصرفة.

(**وكانت اللفظية الوضعية أعمها وأسهلها فلها الإعتبار**) والسر فيه أمر إلهي هو أن الله سبحانه وتعالى وضع أصول الألفاظ بإزاء معان لا تعد ولا تحصى ثم علم آدم الأسماء كلها وتعلم منه بنوه بممارسة العادات بواسطة أو بلا واسطة واشتهرت من حيث الدلالة فيما بينهم في كل درجة وطبقة فللشهرة كانت أسهل المأخذ و أما العموم فلما بينا انه لم يترك سبحانه تعالى معنى من المعاني المستعملة عندهم إلا وضع اللفظ بإزاءه وكل من الألفاظ

الموضوعة لمعان مشتهرة بينهم فكانت اللفظية الوضعية اشمل الدلالات وأسهلها.

(ومن ههنا) اي لما ثبت كون الإنسان محتاجا إلى التعليم والتعلم وذلك بدلالة الوضعية وإذ كل منهما إنما يكون لإفادة المعاني من حيث هي هي دون العين الخارجي والذهني واستفادتها كذلك **(تبين أن الألفاظ موضوعة للمعاني من حيث هي هي دون الصور الذهنية أو الخارجية كما قيل)** وذلك لأن الغرض من الوضع الإستعمال فلما كان مناط الإستعمال المعاني من حيث هي كان مناط الوضع أيضا تلك كما هو الظاهر فيكون هي الموضوع لها.

إعلم أنهم اختلفوا في الموضوع له للألفاظ فقيل الصورة الذهنية لأنها الحاصلة في الذهن وفيه مع أنه لا يستلزم المدعى فإن الطبايع من حيث هي ايضا حاصلة فيه اللهم إلا ان يراد به الحصول الشخص بالذات نقول بالمنع ونستند بأن الموضوع له لا بد أن يكون ملتفة إليه بالذات كما ترى في الوضع العام للموضوع له الخاص دون ان يكون حاصلا بالذات على أن من المعاني ما لا يوجد في الذهن كذات الباري تعالى وذات الهويات الشخصية سيما المادية فلا يشمل الألفاظ الموضوعة بإزائها.

وقيل الأعيان الخارجية لأنها مناط الإستعمال والملتفت إليها بالذات وفيه مع أنه منقوض بالطبائع من حيث هي فإن الإستعمال والإلتفات يجري فيها أكثر من الأعيان.

نقول يشكل بالألفاظ التي لا يوجد معانيها إلا في الذهن كالعلم والإنتزاعيات والمعقولات الثانية فحينئذ لا بد أن يقال بالتوزيع أي بعض الألفاظ موضوعة للعين الخارجي كاسم الله تعالى وأسماء الجزئيات المادية وبعضها للمفهومات الذهنية كلفظ العلم وبعضها للطبائع من حيث هي هي كلفظ الإنسان والفرس.

ويراد بقول المصنف موضوعة للمعاني من حيث هي هي ان لا يوخذ في موضوعاتها العين الخارجي فقط أو الذهني كذلك كما يقتضيه المقابلة هذا بحسب الجلي من النظر والنظر الدقيق يحكم بأن الموضوع له في الكل نفس الشيئ من حيث هي هي فاسم ذاته تعالى موضوع بإزاء نفس ذاته.

ولا يلحظ فيه خصوصية ظرف دون ظرف فلو حصل ذاته تعالى في الذهن المتبدل الموضوع له وكذا في الجزئيات المادية لو حصلت ذواتها في الذهن لم يتبدل الموضوع له وعلى هذا

القياس المفهومات الأنتزاعية كالفوقية والتحتية وغيرهما فإن معانيها لو فرضنا حصولها في الخارج لا يتبدل الموضوع له قطعا وهكذا في غيرها.

ونظيره ما يقال في تحصيل معنى الكلي ما لا يمنع العقل تكثره في الخارج مع ان الكليات الفرضية كاللاشيئ يستحيل عند العقل تكثره فيه لكن المفهوم من حيث هو لا يأبى عنه كذلك معاني الألفاظ موضوع لها من حيث ذاتها مع عزل اللخط عن خصوصيات الظروف فهي من هذه الجهة لا تأبى عن حصولها في الخارج والذهن وإن كانت تأبى عنه من جهة أخرى فأتقن هذا التحقيق.

(فدلالة اللفظ على تمام ما وضع له من تلك الجهة مطابقة) في التقييد بالجهة إشارة إلى دفع الإشكال المشهور وهو ان اللفظ مثلا إذا وضع للملزوم واللازم وأريد اللازم من جهة أنه لازم لملزومه الموضوع له يكون الدلالة حينئذ إلتزامية. فلو لم يعتبر في المطابقة هذا التقييد ينتقض بها .فإذا اعتبر دفع النقض.

(وعلى جزئه تضمن و هو لازم لها في المركبات) وهذا أولى مما قاله في بعض الكتب إن التضمن والمطابقة متحدان بالذات وما قيل انه تابع ولازم لها فمجاز وتوسع فإن دلالة اللفظ على الكل مطابقة .وهذه الدلالة من حيث انها دلالة على الأجزاء تضمن. فلا يعتبر فيها دلالة أخرى لتكون تابعا ولازما فقولهم بالتبعية مجاز.

وفيه أنه لا يجوز فإن هذه الدلالة بالعرض .وما بالعرض تابع ولازم لما بالذات حقيقة. ألا ترى أنه يقال بالحقيقة عرفا عاما وخاصا ان حركة الجالس تابعة لحركة السفينة ولازمة لها. ولفظ التابع واللازم متعارف في الواسطتين أي الثبوت والعروض فإيراد لفظ اللازم الظاهر منه الحقيقة أولى مما قاله ثمه.

واعلم أن ههنا مذهبين مذهب أهل الميزان وهم لم يعتبروا في الدلالة القصد بل الفهم فقط فدلالة اللفظ الموضوع للمعنى المركب على الأجزاء المفهومة في ضمن المعنى المركب بحيث لم يتعلق القصد بها بالذات تضمنية وأهل العربية إعتبروا القصد فلا تكون تضمنية عندهم.

والحق مذهب أهل الميزان فإن على مذهب أهل العربية يبطل الحصر فإن الدلالة التضمنية الميزانية لا تدخل في شيئ من الدلالات لا يقال إنها خارجة عن المقسم فإن القصد داخل في الدلالة لأنا نقول الإفادة إنما تتم بالدلالة وفهم المعنى ايضا إنما يتم بها ولا شك أن في

الصورة المذكورة كلاهما متحققان فلا بد من القول بها وإخراج بعض أنحاء الإفادة .وفهم المعنى من الشيئ من الدلالة تخصيص بلا مخصص .وادعاء الإصطلاح فيه لا يليق بشأن المحصلين. ولا يخرج دلالة اللفظ على جزء المعنى قصدا من الأقسام فإن ذلك تجوزه المجازات داخلة عندنا في المطابقة لا في الإلتزام كما زعم بعض المحققين.

والمراد بالموضوع له اعم من أن يكون وضعا شخصيا او نوعيا والوضع النوعي موجود في أنواع المجازات كما سيأتي.

(وعلى الخارج إلتزام) ويشكل بان اللفظ إذا أريد به جزء المعنى فهو لا يكون مطابقة لأنه ليس تمام المعنى الموضوع له ولاتضمن لأنه لم يعتبر فيه القصد وانتفاء الإلتزام ظاهر وجوابه بما مر من أنه مطابقة وقد تحقق فيه الوضع بالمعنى الأعم الشامل للمجازات بمعنى انه تعين من الواضع ان اللفظ إذا لم يصح استعماله في مقام في المعنى الموضوع له فيعدل عنه ويستعمل في معنى مناسب آخر وهذا نحو من التعيين.

وبهذا البيان ظهر فساد من أدخل المجازات في الإلتزام دفعا لإختلال الحصر فإن المجاز المستعمل في الجزء ليس منه البتة فإذا أدخل هذا النوع من المجاز لتلك الدقيقة في المطابقة فيدخل سائر أنواعه فيها إلا ان يعتبر فيها الدلالة بالنظر إلى المعنى الموضوع له حقيقة وحينئذ يرد الإشكال بقول المصنف **(ولا بد من علاقة مصححة عقلية أو عرفية)** فإن العلاقة العقلية والعرفية هو اللزوم الذهني عقلا وعرفا. ولا تلزم في المجازات.

فإن السبب مثلا لا ينتقل منه إلى المسبب باللزوم العقلي اوالعرفي وإذا اعتبرت القرينة فهي قد تكون خفية فلا ينتقل منها إليه بالعلاقة العقلية أو العرفية إلا ان يقال إنما يتحقق الدلالة في المجاز الذي خفيت قرينته بعد ظهورها وبعده يتحقق العلاقة المذكورة.

ولا ينظر إلى ما قيل إن الإعتبار القرينة يخرج الدلالة عن اللفظية فإن القرينة قد تكون حالية فإنا ما جعلناها داخلة في الدال بل قلنا بأنها شرط للدلالة ولا يلتفت إلى ما يقال في جواب ما قيل إن المركب من اللفظ وغيره لفظ كما ان المركب من الجوهر والعرض جوهر فإنه قياس مع الفارق فإن الجوهر عبارة عن عدم الشيئ في الموضوع فإذا عدم الجزء عن المحل عدم ما هو مركب منه من ذلك المحل .والتلفظ امر وجودي إذا أثبت لجزء لا يلزم أن يثبت لما هو مركب منه ومن جزء آخر لا يكون من جنس اللفظ.

والحق ان الدلالة المعتبرة في المجازات داخلة في المطابقة فإن هذه الدلالة قصدية كما هو الظاهر من تعريفها باللفظ المستعمل في غير ما وضع له اللهم إلا أن يعمم الإستعمال للقصدي والتبعي.

فحينئذ تتنوع على نوعين أما القصدي فداخل في المطابقة واما التبعي فينقسم ايضا إلى نوعين تضمن إن كانت بالنسبة إلى الجزء والتزام وإن كانت بالنسبة إلى الخارج وبعد ظهور العلاقة يتصور اللزوم الذهني أيضا ولقد اطنبنا الكلام في هذا المقام ليفيد للناظر بصيرة.

(**قيل الإلتزام مهجور في العلوم فإنه عقلي**) ليس المراد بالعقلي ما مر فإن الإلتزام لا يلزم أن يكون فيه الدلالة على الأثر او المؤثر أو على أثري مؤثر واحد بل المجازات التي تكون باعتبار ما يؤول أو ما كان إذا كانت فيها قرائن واضحة كما ذكرنا فيها دلالة الإلتزام إذا فهم غير الموضوع له تبعا بواسطة تلك العلاقة الظاهرة وليست تلك الدلالة عقلية بل المراد بالعقلي أنه ليس بواسطة الوضع فإما ان يراد به أنه ليس له دخل اصلا فيه فهو ممنوع و ان اريد به الدخل التام فيتوجه النقض بالتضمن كما قال المصنف (**ونقض بالتضمن**)

اللهم إلا ان يتكلف ويقال ليس عقلية التضمن كعقلية الإلتزام فإن فهم الجزء في فهم الكل كأنه ملاصق للوضع واما فهم الخارج فكأنه بعلاقة زائدة وبمثل ذلك تكلفات أخرى لا نوردها خوفا للإطالة.

(**و يلزمهما المطابقة**) وهذا ضروري على طور أهل الميزان فإن التابع لا يوجد بدون المتبوع ووجهه ما فصلنا آنفا و اما على طور أهل العربية فالإستلزام تقديري (**ولا عكس**) فإن الموضوع له قد يكون بسيطا لا لازم له (**وكونه ليس غيره**)وكذا كونه شيئا أو ما يصح أن يعلم وأمثال ذلك (**ليس مما يسبق الذهن إليه دائما**) ليلزم كون الإلتزام لازما للمطابقة.

و أما التضمنية و الإلتزامية فلا لزوم بينهما فإن المعاني البسيطة قد يوجد لها لازم ذهني والمركبة قد لا يوجد لها لازم ذهني أما الأول فكلفظ العمي إذا أريد به العدم الخاص بحيث يكون التقييد في اللحاظ فقط دون الملحوظ فلا يكون حينئذ في المدلول المطابقي تركيب.

فإن العدم والوجود وكذا أشباههما معنى بسيط لا تركيب فيه أصلا لا في الذهن ولا

في الخارج كما تقرر في موضعه والضرورة أيضا شاهدة .والتقييد والقيد لازم ذهني له فيتحقق الإلتزام بدون التضمن.

فإن قلت لفظ العمي موضوع في لغة العرب بمعنى العدم مع التقييد فلم يثبت المدعى قلت ليس كلامنا ههنا في لغة العرب خاصة وليس كلامنا مبنيا على محاوراتهم فقط بل في ان هل يوجد لفظ بإزاء معنى بسيط له لازم ذهني فإذا عينا لفظ العمى للمقيد من حيث أنه مقيد على طريق لا يكون التقييد والقيد داخلا ثبت المدعي.

واما الثاني فكالفظ الإنسان الموضوع بإزاء الحيوان الناطق فإذا أطلق لا يفهم منه إلا ذلك المجموع ولا يفهم معه شيئ خارج عنه وأما ابداع احتمال أن يكون هناك شعور للخارج اللازم ولم يكن شعور الشعور فبعيد ساقط عن درجة الإعتبار وبيان نسبة عدم إستلزام المطابقة والتضمن للإلتزام على ظاهر الأمر.

(الإفراد والتركيب حقيقة صفة اللفظ لأنه ان دل جزؤه على جزء معناه فمركب ويسمى قولا ومؤلفا وإلا فمفرد) فقد أخذ في تعريفهما الدلالة وهي صفة اللفظ حقيقة فكذا ما هو مركب منها. **(وهو ان كان مرآة لتعرف حال الغير فقط فأداة)** وهذا معنى كونه غير مستقل و من لوازمه عدم كونه محكوما عليه ومن خواصه عدم كونه محكوما به.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوفيقه تحقيق المقام أن المعاني الحرفية التي تجعل مرآة لتعرف حال الغير يتعلق بها علوم اربعة مشهورة من العلم بالكنه وبالوجه وبوجهه و بكنهه فهذه المعاني في العلم الأول لا تكون غير مستقلة ولا تكون مرآة لتعرف حال الغير فإن المرآتية تقتضي الإلتفات بالعرض وكونها معلوما بالكنه يقتضي الإلتفات إليها بالذات ففي هذه المرتبة يصير محكوما عليه وبه وكذا لا تكون في العلم الثاني ايضا غير مستقلة بعين هذا البيان و لا مدخل فيه للعنوانات التعبيرية.

نعم قد يكون العنوانات في مجارى محاوراتهم وعرفهم كاشفة عن بعض انحاء العلم لمعنوناتها فلذا يظن ان المعاني الحرفية في هذا العنوان مستقل وفي ذلك غير مستقل كما يقال هذا معنى من أو معنى من هذا اوالإبتداء الخاص معنى غير مستقل وعكسه.

واما العلم الثالث فالوجه فيه لا يكون مرآة للمعنى الحرفي الذي فرض وجهه وإلا صار علما بالوجه فهذا الوجه إما أن يكون معنى نسبيا مرآة لشيئ آخرغيره اولا فإن كان مرآة فهو غير مستقل لا يصلح لأن يحكم عليه وبه و ان لم يكن فهو صالح لهما .بقي العلم الرابع وهو مناط كون المعاني الحرفية غير مستقلة وكونها مرآة لتعرف الغير ومناط لعدم صلاحية كونها محكوما عليها وبها ولا مدخل فيهما للعنوانات.

فإنا إذا فرضنا رفع تلك العنوانات نجد في تلك المعاني الإستقلال وعدمه والمرآتية وعدمها وصلاحية كونها محكوما عليها وبها وعدمهما نعم لها في بعض اللغات خواص وهي أن انضمام بعض الألفاظ إلى بعض الألفاض الموضوعة لها يكون كاشفا عن مرتبة من العلم لا يكون الإنضمام الآخر كاشفا عنها بل عن مرتبة أخرى من العلم ولهذا يظن أن المدخل للعنوان كما تقول في لغة العرب سرت من البصرة إلى الكوفة ففي هذا الإستعمال والإنضمام لا يتعلق العلم بمعنى من إلا العلم بكنهه فيكون غير مستقل البتة وإذا قلت معنى من غير مستقل أو الإبتداء الخاص كذلك فلا يتعلق العلم بهما إلا العلم بالكنه أو بالوجه فهو مستقل البتة فأتقن هذا التحقيق فإنه ينفعك في كثير من المواضع.

(والحق أن الكلمات الوجودية) وهي كان الناقصة وأخواتها وهذه الكلمات بمادتها دالة على النسبة وبهيأتها على الزمان.

(منها) أي من الأداة. **(فإنّ كان مثلا معناه كون الشيئ شيئا لم يذكر بعد)** فمعناه الوجود الرابطي الذي هوالنسبة التامة الخبرية التي هي مرآة لتعرف حال الغير غاية ما في الباب أن يكون مقترنا بالزمان بل النسبة إلى الزمان كما سيأتي .فتؤكد معنى الحرفية بخلاف معنى كان التامة فإن معناه الوجود في نفسه فيكون داخلا في الكلمات دون الأداة ولذا أجرى عليها أحكامها من انها لا تكون محكومة عليها أو بها بانفرادها كفى وإلى مثلا ولذا جعلوها من الروابط الزمانية.

قال بعض المحققين أن الوجود الرابطي أعنى وجود النسبة التامة الخبرية الإيجابية والوجود في نفسه متباينان بالذات بحيث لا يوجد بينهما أمر مشترك ذاتي لهما والوجودان هما الكونان فإن لفظ الوجود والكون مترادف. وقال إن الكون ليس معنى مشتركا بين الكونين كيف وهذا المعنى إن كان مستقلا كان كونا في نفسه لا لغيره وإن كان غير مستقل كان لغيره لا

بنفسه.

أقول في دفعه أن الأمر المشترك مستقل فهو إذا أضيف إلى أمر واحد كزيد وعمرو يكون كونا في نفسه و كونا محموليا وإذا لوحظ بين أمرين على طريق النسبة الخبرية يكون غير مستقل بسبب هذه الخصوصية .وبالجملة أن طبيعة الوجود المصدري الذي يعبر عنه في الفارسية بهستى أمر واحد هو المعبر عنه بالكون و معنى مستقل .ويلحقه عدم الإستقلال بسبب خصوصية لحاظه بين الموضوع والمحمول وإذا لوحظ إقترانه بأمر واحد كزيد مثلا يبقي على إستقلاله.

إذا تقرر هذا, فنقول إن الكون معنى واحد مستقل كمفهوم الملاصقة والمصاحبة والملاقاة وهذا المعنى المستقل مبدأ لكان الناقصة والتامة وإنما عرض له عدم الإستقلال من جهة ربطه بين الشيئين كما في الناقصة ويبقى على الإستقلال إذا نسب إلى شيئ واحد كما في التامة فقولنا كان زيد قائما كقولنا صحب زيد عمرا ولصق بكر خالدا ولقي جعفر عمرا فكما لا يكون هذه الكلمات أداة, كذلك لا تكون كان الناقصة أيضا أداة.

وما زعموا ان كان الناقصة إنما تدل على النسبة والزمان بالطل قطعا .فإن اصل معنى الوجود المصدري أي المعبر عنه بهستى محفوظ فيه .غاية ما في الباب عرضته النسبة كما في الأمثلة المذكورة فالحق أن مشاكلته مشاكلة جميع الأفعال المتعدية فاصل معنى الحدث مستقل فيه أيضا فلا يخرج عن الكلمات وهذا الكلام حقيق بالتأمل الدقيق.

(وتسميتها كلمات لتصرفها ودلالتها على الزمان) أعني على سبيل المجاز وقد ظهر لك حقيقته **(وإلا فإن دل بهيأته على الزمان فكلمة)** قد اشتهر بينهم ان معنى الكلمة عندهم مركب من ثلاثة أمور الحدث والزمان والنسبة إلى الفاعل.

والظاهر من الزمان هو النسبة إليه فلم يكن الكلمة عندهم مستقلة إلا باعتبار معناها الحدي وهو المعنى التضمني وقد صرحوا به .والحق أن معناها أمر إجمالي يحلله العقل إلى هذه الثلاثة كما يشهد به الوجدان السليم فالقول بأن معناها مستقل بالنظر إلى المعنى التضمني كلام ظاهري والتحقيق أنه مستقل بالنظر إلى المعنى المطابقي.

(وليس كل فعل عند العرب كلمة عند المنطقيين فإن نحو امشي وتمشي فعل عندهم وليس بكلمة عند المنطقيين لإحتمالهما الصدق

والكذب) حاصله ان نظر المنطقيين لما كان قصدا إلى المعنى لا إلى اللفظ وصيغة المتكلم والمخاطب معناه معنى القضية لإحتمال الصدق والكذب.

والقضية مركبة من الموضوع والمحمول والنسبة في المعنى وفي اللفظ أيضا دلالة جزئه على جزء المعنى فإن التاء تدل على الفاعل المخاطب والألف والنون على المتكلم والباقي على الحدث .فلذا عدوهما من المركبات التامة الخبرية وأخرجوا عن الكلمة.

ونظر أهل العربية إلى اللفظ قصدا وتبعا إلى المعنى وفي اللفظ تصرفاتها مثل الفعل ودلالتها مثل دلالته على الزمان ولشدة إرتباط الأجزاء بعضها مع البعض في اللفظ كالمفرد عدوهما من المفرد وفي أقسامه من الفعل بخلاف يمشي فإنه كلمة عند المنطقيين والعرب إذ لا يفهم منه معنى المركب والقضية ما لم يصرح بالفاعل فإن يمشي بلا ذكر الفاعل لا يفيد معنى يمشي أحد اوزيد وإلا يلزم عند ذكرهما التأكيد وهو باطل قطعا في محاوراتهم. نعم في المخاطب عند ذكر الفاعل مثل تمشي أنت وفي المتكلم عند ذكره نحو أمشي أنا ونمشي نحن يفهم التأكيد قطعا في المحاورات فوضح الفرق فافهم.

(وإلا فهو اسم ومن خواصه الحكم عليه) أي الحكم عليه عند تصوره بكنهه وإلا فيحكم على معاني الحرف عند التصورات الثلاثة الباقية كما عرفت آنفا.

(وقولهم من حرف جر وضرب فعل ماض لا يرد فإنه حكم على نفس الصوت لا على معناه والمختص به هو هذا) اي الحكم على المعنى من حيث تصوره بكنهه وإلا فالحكم على المعنى يتصور في الحرف أيضا كما يقال معنى من غير مستقل ولا مدخل للعنوان في صحة الحكم وعدمها كما وهم. فإنه تابع لجعل الجاعل فلو فرضنا عدمها لا يكون التفاوت في صحة الحكم وعدمها بالنظر إلى المعنى ونظر الميزانيين بالذات إلى المعاني فهم إنما يتفحصون الخواص والأحكام بالنظر إليها. فلا بد لهم عند ذكر تمايز الخواص والأحكام تمايز المعاني المختصة بها وطريقة ما بينا وهو التحقيق.

اللهم إلا ان يقال ان نظر الميزانيين أيضا في مبحث الألفاظ قد يكون موافقا لنظر اهل العرب في ذكر خواص الألفاظ سيما إذا كان بالنظرإلى المعاني فكون اللفظ محكوما عليه بالنظر إلى المعنى مع حفظه في عنوانه خاصة الإسم.

واما الحرف فقد يحكم عليه بالنظر إلى معناه إذ عبر عن عنوانه بان يقال معنى من أو الإبتداء الخاص.

وبالجملة ان لفظ من لا يحكم عليه بالنظر إلى معناه إذا عبر ذلك المعنى في محاوراتهم بلفظ من فمن جهة هذا التقييد يتحصل الخاصة للإسم .والسر فيه ما ذكرته فإن في هذا العنوان إنما يكون علم معنى من بكنهه دون غيره فهو المصحح لعدم الحكم.

قال في الحاشية وما قيل ان من هذه علم لما هو حرف حقيقة وليس هذه حرف وكذلك ضرب فليس بشيئ فإنه لم يقل به أحد من علماء اللغة وكيف يلتزم ذلك في المهملات نحو جسق مهمل إنتهى.

حاصله ان من تتبع إستعمال أهل اللغة أي اهل العرب لم يظهر له أن لفظ من له معنيان حرفي وإسمي ولو كان له معنيان وإن كان أحدهما منقولا عن الآخر يظهر لنا حاله من تفحص كلامهم في استعمالاتهم و التزام التكلف بان الحاكمين على ألفاظ الحروف والمهملات يجعلون علما عند الحكم بعيد عن شأن المحصلين فلذا لم يلتفت إليه المصنف.

(والأول) أي الحكم على نفس الصوت **(يجري في المهملات أيضا)** كما يقال جسق مهمل وديز مقلوب زيد **(وايضا ان اتحد معناه فمع تشخصه وضعا جزئي)** هذا التقسيم بالنظر إلى المعنى الواحد وإن كان ذلك في ضمن المتعدد فالجزئي والمتواطي والمشكك يكون في اللفظ المتكثر المعنى. فيجامع الجزئي للمشترك والمنقول وكذا المتواطي والمشكك .فالتغاير بين أقسام متحد المعنى ومتكثره بالإعتبار واما بين أقسام كل واحد منهما فبالذات.

(ويدخل فيه المضمرات واسماء الإشارات فإن الوضع فيها وإن كان عاما لكن الموضوع له خاص على ما هو التحقيق) اي متشخص فتدخل في تعريف الجزئي المذكور أما تشخص الموضوع له في اسماء الإشارة فظاهر .فإنه موضوع لما هو جزئي محسوس .وأما في المتكلم والمخاطب فأيضا ظاهر. وأما في ضمير الغائب الواحد لو جعل مرجعه مشخصا فهو أيضا ظاهر. بقي الكلام في ضمير الغائب إذا جعل مرجعه أمرا كليا كما تقول الإنسان كلي فهو مقول على كثيرين في نفس ذاته فإنه ليس بجزئي حقيقي البتة.

أقول وحينئذ يسقط ما أجاب به السيد قدس سره في حاشية شرح المختصر ضمير

الغائب راجع إلى المذكور والمذكور بما هو مذكور لا يحتمل الشركة فإن هذه الجهة المخصوصة لا تعتبر في المرجع كما يقتضيه الضرورة ولو اعتبر لم يمكن عليه حمل الكلي.

والحق في الجواب أن يقال إن المصنف ما أراد بدخول المضمرات في الجزئي الحقيقي جميع أصنافها وأشخاصها بل حكم بالدخول بالنظر إلى الأكثر والغائب في هذا الإستعمال الذي ذكرنا متواط أو مشكك ولقلة هذا القسم لم يورده تحتهما إحالة إلى فهم المتعلم .بقي الكلام في ان أسماء الإشارات والمضمرات إذا لوحظت إلى معانيها المتعددة ففي أي قسم تدخل.

أقول خارج من المقسم المعتبر ههنا فإن المقسم بحسب الأحكام في الأول اللفظ المفرد بالنظر إلى المعنى الواحد وفي الثاني اللفظ المفرد بالنظر إلى المعاني المتعددة بالأوضاع المتعددة نوعيا أو شخصيا وفي الوضعي النوعي أيضا تعميم بحيث يشمل المجاز ايضا.

ثم الوضع العام معناه ان يلاحظ الواضع امرا كليا ويجعله مرآة لملاحظة أمور متكثرة ويعين اللفظ بواسطة تلك الملاحظة فإن كان عين اللفظ في هذه الصورة لكل واحد من الجزئيات فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا كوضع اسم الإشارة فإن الواضع لاحظ امرا كليا لا لأن يوضع ذلك اللفظ له بل لأن يلاحظ جزئياته ويوضع اللفظ لتلك الجزئيات وان كان عين اللفظ بإزاء ذلك الأمر العام الذي جعل مرآة لإفراده فهذا وضع عام وموضوع له كذلك.

والوضع الخاص عبارة عن نفي ما ذكرفي الوضع العام بأن لا يلاحظ الواضع الأمرالعام للوضع له او لإفراده فلم يبق حينئذ شق إلا شق ان يكون الواضع بوضع لفظا بإزاء امر خاص شخصي أو نوعي لا يجعل مرآة للأفراد للوضع له أو لإفراده فحينئذ لا يكون الموضوع له إلا خاصا البتة بل لا يمكن أن يكون عاما بالمعنى المذكور بأن يكون الموضوع له يجعل مرآة للكثير وإلا يلزم التناقض هذا تنقيح وبوضيح لما في الحاشية فإفهم.

(وبدونه متواط ان تساوت أفراده في الصدق) ليس المراد بالتساوي فيه عدم التفاوت مطلقا فإنه محال بل المراد من التفاوت المسلوب فيه هو الذي اعتبر في قسيمه أعني المشكك كما سيأتي [وإلا) أي وان لم يوجد التساوي **(فمشكك وحصروا التفاوت في الأولية والأولوية والشدة والزيادة)** والحصر في الأربعة ليس إلا بالإعتبار والإصطلاح للأغراض المقصودة لهم.

اما الأولية فمعناها ان يكون ثبوت الكلي لبعض الأفراد علة لثبوته للبعض الآخر

كالوجود. فإن ثبوته لزيد علة لثبوته لعمروابنه و اما الأولية فمعناها ان ثبوت الكلي لبعض الافراد بالنظرالى ذاته وللبعض الآخر بالنظر إلى غيره كالضوء. فإن ثبوته للشمس بالنظر إلى ذاته وللأرض بالنظرإلى الغير.

والشدة عبارة عن كون أحد الفردين بحيث ينتزع عن العقل أمثال الآخر غير متمايزة في الوضع والزيادة كذلك إلا ان الأمثال فيها كما سيأتي متمايزة فيه.

(**ولا تشكيك في الماهيات ولا في العوارض بل في إتصاف الأفراد بها فلا تشكيك في الجسم ولا في السواد بل في أسود**) أما انتفاء الأولين فلأن تحققهما في الماهية يستلزم المجعولية الذاتية كما ينطق عليها معناهما .وأما الأخيران فوجه انتفائهما عن الماهية ان الأشد والأزيد إما ان يشملا على شيئ لم يكن في الأضعف والأنقص أو لا. على الثاني لم يكن بينهما فرق وعلى الأول ذلك إما داخل في حقيقة الأشد والأزيد أو لا .على الأول يكون الأشد والأزيد ماهية متباينة للاضعف والأنقص . فلا يكون إذن تشكيك .فإن المقول بالتشكيك ماهية واحدة فإن السواد والبياض لا يكون بينهما تشكيك مع حصول الإختلاف بينهما .وعلى الثاني يكون التشكيك في الأمر الخارج لا في يفس ماهية الأشد والأضعف فيلزم الخلف.

على أنا نجري الكلام بمثل ما قلنا في ذلك الأمر الخارج فيلزم التسلسل وحينئذ لا يكون التشكيك في الماهية كالجسم مثلا ولا في العارض أي المبدأ القائم بالشيئ كالسواد فإنه إن كان مقولا بالتشكيك فإما ان يعتبر تشكيكه بالنظر إلى افراده التي يكون ذاتيا لها كالسوادات فذلك باطل بما مر واما بالنظر إلى معروضه كالجسم فهو غير محمول عليه والمشكك لا بد ان يكون محمولا فإذن يكون التشكيك في العرضي أي الخارج المحمول كالأسود مثلا هذا هو الذي قال به المشاؤون.

والإعتراض عليه من قبل الرواقيين بوجهين .الأول النقض بالأسود فإن الدليل المذكور جار فيه من أوله إلى آخره .وأجيب بان مرادهم بالتشكيك في الأسود وهو التفاوت في منشأ الصدق .وهو السواد ولا شك ان السوادات مختلفة بالضرورة ففي محل منشأ صدق الأسود السواد الشديد وفي محل السواد الضعيف ولا يوجد ذلك في حمل السواد على السوادات فإن منشأه نفس ذات السواد.

وفيه نظر فإن منشأ صدق الأسود نفس السواد. فإن منشأ المشكك مطلك عن قيد الشدة والضعف. لا يقال ان المنشأ مختلف بمعنى الإقتران بالمختلفات لا في نفس كونه منشأ .لأنا نقول يوجد مثل ذلك في حمل السواد على السوادات.

وغاية التفصي ان يقال مرادهم من الإختلاف في جهات الصدق الإختلاف في علة الصدق او الإختلاف في ان يكون نفس الصدق زائدا في بعض وناقصا في بعض بيان الأول ان حمل العرضيات معللة بالمبادي وهي مختلفة وان لم تختلف في نفس كونها مبدأ فتحقق التشكيك حينئذ في الأسود لا في السواد بالنظر إلى السوادات فإنه ذاتي لها غير معلل بعلة.

وبيان الثاني أن الجسم الأسود الذي قام به السواد الشديد إذا انتزعنا عنه أمثال الأضعف فبالنظر إلى كل مثل يصدق الأسود على الجسم المذكور مثلا إذا كان فيه عشرة أمثال للضعيف .فيكون الصدق بعدة ذلك العدد وفي ذلك الضعيف مرة واحدة ولا يوجد هذا في صدق السواد على المبدأ الشديد فإن سواديته بالنظر إلى نفس ذاته لا يكون بإعتبار أمور انتزاعية متأخرة عن ذاته ووجوده.

نعم فيه يتعدد الصدق بتعدد الموضوع فإن لكل انتزاعي موضوعا على حدة والمراد ههنا زيادة الصدق بالنظر إلى موضوع واحد فحينئذ حاصل الجواب عن النقض إختيار شق الزيادة في الأسود الأشد. وإختيار ان الأمر الزائد خارج وهو المبدأ.

فإن قلت فيتحقق التشكيك فيه قلت كلا فإنه ذاتي لأفراده وغير محمول بنفسه على موضوعه فلا يتأتى التشكيك بالمعنى الذي بيناه فيه بل ذلك يورث التشكيك في العرضي المأخوذ عنه ولا يلزم أن يكون كل ما به الإختلاف مشككا.

والإعتراض الثاني من قبل الإشراقيين بالحل بالإختبار الشق الثاني من الترديد الأول وقولهم لم يكن بينهما فرق ممنوع بل الفرق قد يكون بتفاوت المراتب بلا زيادة أمر و نقصانه فالسواد نفسه بلا انضياف امر إليه زائد في السواد الأشد وناقص في الأضعف.

وجوابه ان منشأ انتزاع امثال الأضعف إما أن يكون نفس الماهية فهي موجودة في الأضعف فيلزم عدم الفرق وإلا يلزم تخلف الإنتزاعيات عن المنشأ بمعنى عدم صحة انتزاعها عنه وهو يؤل الى الترجيح بلا مرجح أو مع أمر زائد عليه فيرجع إلى الشق الأول ويلزم ما لزم عليه كما لا يخفى على الذهن الثاقب.

والذي وضح لدي بفضل الله تعالى وتوفيقه في هذا المطلب الجليل الشأن هو ان التشكيك في الماهية هو الحق وما زعمه المشاؤون في إبطاله باطل .فلا بد علينا أولا من إيراد الدليل الذي لا يمازجه سفسطة ثم ثانيا انحلال عقدة التشكيك الذي عرض لهم فههنا مقامان.

الأول إقامة الدليل على هذا المطلب وبيانه موقوف على تمهيد مقدمة جليلة واضحة وهي ان الإنازاعيات النفس الأمرية التي لا يتوقف واقعيتها على ذهن من الأذهان لا بد ان يكون منشؤها موجودا في الخارج لا يتوقف على وجود أمر في الذهن واعتباره .وهذا جلي لمن له أدنى تأمل.

وبعد ذلك نقول إنا إذا فرضنا خطا متصلا بقدر ذراع مثلا فنقول صحة زيادة نصفه على ربعه وصحة زيادة ربعه على ثمنه أمر واقعي انتزاعي ثابت في نفس الأمر لا يتوقف على وجود ذهن من الأذهان فمنشؤه لا بد ان يكون أمرا خارجيا بحكم المقدمة المذكورة. فهو إما ان يكون نفس الماهية أو جزأها أو خارجا عنها على الأول والثاني ثبت المطلوب.

اما على الأول فظاهر واما على الثاني فلأن الجزء اما بنفس ماهيته منشأ له فهو المطلوب أو بإعتبار جزء منه فيلزم التسلسل في الخارجيات او بواسطة أمر خارج عنه فيبطل بإبطال الشق الثالث.

أما الثالث فبيان بطلانه ان الأمر الخارج المنشأ لصحة انتزاع الزيادات الخاصة التي في الأجزاء الإنتزاعية منه إما أمر واحد في الخارج مشترك بين جميع الأجزاء بعد الإنتزاع فيلزم كون الزائد ناقصا وبالعكس بل يلزم استحالات غير عديدة كما لا يخفى على المتأمل وإما ان يكون بإزاء كل جزء منه أمر خارجي فيتعدد الخارجيات بحسب تعدد الأجزاء فهي غير متناهية باطلة لأنه يلزم انحصار الغير المتناهي بين الحاصرين وهما مبدءان وأيضا يلزم الأجزاء التي لا تتجزى.

وبالجملة فيه أيضا يلزم مفاسد غير عديدة فتعين الشق الأول لكونه منشأ للزيادة الخاصة وهو المطلوب من ثبوت التشكيك في نفس الماهية.

ولك ان لا تتوقف الدليل على المقدمة الممهدة بأن تقول من الرأس ان زيادة نصف الذراع على ربعه منشؤه ماذا إما الماهية فهو المطلوب أو جزؤها وبيانه مر أو أمر خارج عنها منتزع أو منضم أو منفصل في الإنتزاعي يعود الشقوق فلا بد من الإنتهاء إلى أحد الشقوق

الباقية وعلى صورة الإنضمام والإنفصال لا يكون أمر واحد في كل جزء وإلا يلزم كون الزائد ناقصا وبالعكس فإن وجود المنشأ مصحح لإنتزاع الزيادة الخاصة في كل جزء بل يكون متعددا بحسب تعدد الأجزاء فيلزم المفاسد وهذه طريقة حسنة لإثبات التشكيك في الماهية فأتقنها.

(ومعنى كون أحد الفردين أشد من الآخر انه بحيث ينتزع منه العقل بمعونة الوهم أمثال الأضعف ويحلله إليها حتى ان الأوهام العامة تذهب إلى انه متألف منها) وهكذا معنى كون أحد الفردين أزيد من الآخر إلا ان أمثال الأضعف في الأشد لا تكون متباينة في الوضع وفي الأزيد متباينة فيه لكونها أجزاء مقدارية بخلاف الأول. وفي قول المصنف إشارة إلى أن مراتب الكيفيات بسائط لا تركيب فيها وكذا مراتب المقادير بسائط إذا كانت متصلات فلا تركيب فيها من الأجزاء المقدارية.

والمقام الثاني وهو ان مزعوم المشائين في إبطال ما قال به الإشراقيون كما ذكرنا باطل فإنهم تركوا شقا في إقامة البرهان القطعي عليه وهو أن يكون السواد الأشد مغايرا بنفس ذاته ومرتبته من غير ان يضاف إليه شيئ للأضعف وما قالوا في بيانه أنه يلزم الترجيح بلا مرجح في انتزاع امثال الأضعف من الأشد دون الأضعف مع اتحاد منشئه فيهما وهي الماهية أويلزم اتحادهما بحيث لا يتمايز أصلا فهو مدفوع فإن الإتحاد بالذات والتفاوت بحسب المراتب ولكل مرتبة جاعل خاص يخرجها من كتم العدم إلى الوجود وهو المرجح لإنتزاع الأمثال من الأشد دون الأضعف وهو الباعث لإخراج المراتب المتغايرة من الماهية الصالحة للتمايز بحسب نفس ذاتها إلى عالم الكون فنسبة إختلاف المراتب إليها عند الإشراقيين كنسبة إختلاف الوجودات إلى الماهية الواحدة على طريق المشائين فكما ان الجاعل على طريقهم يفيد الوجودات المتخالفة لماهية واحدة منشأ لإنتزاع أمور متخالفة كذلك يفيد اختلاف المراتب الباعثة لإختلاف الإنتزاعيات فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا اتحاد السواد الأشد والأضعف بحيث لا يكون بينهما امتياز أصلا والمتأمل يكفيه هذا القدر من البيان لا يحتاج إلى زيادة التوضيح فافهم.

(وان كثر معناه فإن وضع لكل ابتداء) أي بلا تخلل النقل **(فمشترك)** فبقيد الوضع للكل خرج الحقيقة والمجاز وبقيد الإبتداء خرج النقل فإن المنقول إليه أيضا موضوع له كما قيل. **(والحق أنه واقع حتى بين الضددين)** وقع في المشترك إختلافات الأول أنه ممكن أو لا والثاني بعد تسليم الإمكان واقع أو لا والثالث بعد تسليم الوقوع هل واقع بين

الضدين أم لا ويدفع هذه الإختلافات كلها وقوع لفظ القرء للحيض والطهر على سبيل الوضع.
ثم لا بد من إزاحة أقوى شبهات المخالفين فمن قال بعدم إمكانه قال لو أمكن لزم إلتفات النفس في آن واحد إلى شيئاين بالتفصيل وهو باطل . بيان الملازمة ان المشترك إذا أطلق فإما ان يلاحظ بعض المعاني دون بعض يلزم الترجيح بلا مرجح أو لا يلاحظ أصلا فذلك أيضا باطل فإن الوضع للإستعمال ولا بد من اللحاظ بالضرورة فيتعين ملاحظة جميع المعاني فإما ان يكون بالإجمال فذلك أيضا باطل فإن ملا حظة المعاني بالأوضاع المتعددة المفصلة لا بد أن يكون على التفصيل.
ودفعه بوجهين الأول أن بعض المعاني يكون أشد مناسبة بالذهن فيكون هو الملحوظ دون غيره والثاني ان الأوضاع المتعددة قد تكون ملحوظة مجملا فيكون المعاني أيضا كذلك ومن قال بعدم وقوعه قال بأن المبهم منه مخل بالمقصود و المبين يطول بلا فائدة فإن البيان يكفي للمقصود.
ودفعه ان المبهم قد يكون مؤديا للمقصود كما في التورية كقول الصديق رضي الله عنه لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجل يهديني السبيل والمبين قد يكون أبلغ من البيان علا ان القرينة قد تكون حالية ومن قال بعدم وقوعه بين الضدين قال ان التضاد تنافر والإشتراك توحد فيلزم التضاد. قلنا توحد في اللفظ و تنافر في المعاني فلا تضاد . وأيضا قال وإذا أريد الضدان من اللفظ فيجتمعان في الذهن وهو محل واحد قلنا إن التضاد من خواص الهويات العينية ولا تضاد في الصور.
ثم قد يقال بالإستدلال على وقوع المشترك أنه لولم يقع لخلت أكثر المعاني من الألفاظ لعدم تناهيها وتناهي الألفاظ لتألفها من حروف متناهية والمركب من المتناهي متناه وحينئذ ينسد باب التعليم و التعلم مع انه مفتوح بالضرورة وهو مدفوع لا بما قيل انا لا نسلم ان المركب من المتناهي متناه مطلقا بل إذا كان بمراتب متناهية ولا نسلم تناهي المراتب فإن تناهي المراتب في عالم التعليم و التعلم معلوم إذ لا يوجد لفظ زائد على عشرة أحرف مثلا في ذلك العالم فإذا وجدنا الإنضمامات إلى عشرة يلزم التناهي كما لا يخفى على من له فهم مستقيم ؛بل مدفوع.
أولا ، بما أقول بتوفيق الله تعالى أن الألفاظ يجوز ان تبلغ إلى حد من الكثرة بحيث لا يضيق عنه نطاق البيان .والتعليم والتعلم فإنه لم يثبت بيان أمور غير متناهية تفصيلا بحيث لا

يتكرر في نشأة الدنيا ولا في نشأة الآخرة .أما الثاني فظاهر على طريقتهم وأما الأول فلإنقطاع نشأة كل واحد من المبينين .فإنهم لا يبينون تفصيلا إلا معلومات متناهية بألفاظ كذلك.

واما تعليم أمور غير متناهية إجمالا فلا يفضي إلى تعدد الألفاظ ؛ فضلا إلى عدم تناهيها فإذا بين واحد واحد منهم تلك المعاني بتلك الألفاظ يجوز ان ينتقل هذه الألفاظ كلا أو بعضا إلى شخص آخر وهكذا فلا يلزم المحذور.

وثانيا بأن البيان بالمجازات أوفر. وثالثا بالحقيقة على طريق الوضع العام للموضوع له الخاص فإنه يشمل أمرا لا تحصى مشتركة في ذاتي او عرضي فإن شيئا من الأمور المتخالفة لايخلو عن الإشتراك في العرضي الواحد وهو الكافي للوضع العام والموضوع له الخاص فإندفع ما قيل انه لا يشمل المتخالفات وهي أيضا في التعليم غير واقفة في حد فأتقن هذا الكلام.

(لكن لا عموم فيه حقيقة) المراد من العموم ان يراد بلفظ المشترك أكثر من معنى واحد .قال في الحاشية ثم بعد تسليم وقوعه أي المشترك هل فيه عموم كما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه أو لا كما هو مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه ثم بعد كونه عاما فذلك إما بطريق الحقيقة كما هو مذهب طائفة أو بطريق المجاز كما هو رأي طائفة أخرى وإلى هذا أشار بقوله لا عموم فيه حقيقة انتهى.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوفيقه يفهم من كلام المصنف أن في المشترك عموما على سبيل المجاز فحينئذ لا بد له من العلاقة فإن كان المراد من العموم العموم المجموعي فالعلاقة هي علاقة الجزئية أو العموم الأفرادي كما هو الظاهر من كلامهم ففيه أيضا علاقة الجزئية فإن الكل الأفرادي عبارة عن الكثرة والواحد الذي هو الموضوع له حقيقة جزء منها وقد صرح المحققون ان الواحد المعين جزء من كل واحد واحد.

(والمرتجل) ما وضع لمعنى ثم نقل إلى الثاني لا لمناسبة **(قيل من المشترك)** لأن الظاهر من الإبتداء المأخوذ في تعريفه عدم النقل لمناسبة **(وقيل من المنقول)** قصرا على مجرد النقل **(وإلا)**أي وإن لم يوضع ابتداءا **(فإن اشتهر في الثاني فمنقول شرعي او عرفي عام أوخاص)** ذكر الشرعي وقدمه مع كونه داخلا في العرف الخاص إظهارا لمرتبة الفضيلة.

(قال سيبويه الأعلام كلها منقولات) وما قيل ان جعفرا علم وفي الأصل اسم

لنهر صغير فلم يوجد النقل لعدم المناسبة فممنوع **(خلافا للجمهور)** ولعل تفحصهم أقوى من تفحص سيبويه فقط فقولهم بأنه ينقسم إلى منقول ومرتجل لعله مقرون بالصواب **(وإلا فحقيقة ومجاز)** قال في الحاشية ظاهرة يقتضي ان يكون اللفظ قبل الإستعمال حقيقة ومجازا لكن المشهور ان اللفظ قبل الإستعمال لا يكون حقيقة ومجازا.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه لعل إصطلاح أهل الميزان مخالف لإصطلاح أهل العرب أعني علماء البيان والأصول فهم اعتبروا الإستعمال ولذا يعرفون الحقيقة باللفظ المستعمل في ما وضع له والمجاز باللفظ المستعمل في غيره وأهل الميزان لم يعتبروه فلم يوردوه في تعريفهما ولعل وجه عدم اعتبارهم ان المقسم هو اللفظ المفرد الدال على المعنى المذكور و الإستعمال فرع الدلالة فرعية زمانية أو ذاتية فاللفظ المفرد في مرتبة الدلالة فقط قبل الإستعمال يخلوعنهما وليس بنقل ولا اشتراك فيلزم خلو المقسم عن الأقسام.

فإن قلت أين الدلالة في المجاز قبل الإستعمال قلت الوضع النوعي في المجاز يكون متحققا قبل الإستعمال. فبالنظر إلى ذلك الوضع والوضع الشخصي الذي يكون للمفرد قبل الإستعمال لا يكون مشتركا ولا منقولا فلا بد ان يكون حقيقة ومجازا وإلا يلزم الخلو عن الأقسام فتأمل فإنه فائدة دقيقة جديدة.

(ولا بد من علاقة) العلاقة شرط لتحقق المجاز والشرط مفسر بما لا يوجد المشروط بدونه وهو قد يتحقق بدون المشروط ولكنه إذا تحقق بعد سائر ما لا بد للمشروط يستلزمه فإذا تحقق في موارد الإستعمال المعنى الموضوع له وقد منع عن إرادته فحينئذ تحقق العلاقة يفضي إلى المجاز بالضرورة فكلما توجد تلك العلاقة بذلك الطريق تحقق المعنى المجازي وهذا معنى شرطية العلاقة في المجاز وهي مطرد فيه بذلك المعنى.

(فإن كانت العلاقة تشبيها) اي علاقة شركة في أمر خاص ووصف خاص **(فإستعارة)** كاطلاق لفظ الأسد على زيد للشجاعة وإلا أي وإن لم يكن تلك العلاقة علاقة التشبيه بل غيرها كعلاقة السببية واللزوم وغيرهما **(فمجاز مرسل وحصروه)** أي المجاز المرسل بتفحص الكلمات وتنقيح المناط **(في أربعة وعشرين نوعا)** وقد أدرج بعضهم بعضها في بعض كالواحدات الثماني الذائعات في التناقض ونحن لا نطول الكلام بذكر أقسام الإستعارة

فإنها مصرحة في علم البيان وبذكر اقسام المجاز المرسل فإنها مصرحة ومشهورة في كلام السيد السند وغيره.

(ولا يشترط سماع الجزئيات نعم يجب سماع انوعها) حاصله ان المجازات ليست مقصورة على الجزئيات المسموعة من أهل اللسان بل الإعتبار إنما يكون للعلاقة الكلية المستنبطة من كلامهم بتنقيح المناط فكل ما وجدت فيه تلك العلاقة ووجد المانع من صرف اللفظ على معناه الحقيقي استعمل فيه إلا إذا أوجد المنع من أهل اللغة من الإستعمال فيه كالنخلة الطويل غير الإنسان مع وجود العلاقة فيه ونظيره في الحقيقة اللفظ الموضوع بالوضع العام للموضوع له الخاص كلفظ هذا فإن كل محسوس موجود في الخارج زيدا كان أو عمرا أو بكرا يستعمل فيه كذلك كل ما وجدت العلاقة فيه يستعمل اللفظ مجازا فيه.

ومعنى تنقيح المناط لإثبات العلاقة الكلية ان العرب مثلا أستعمل لفظ الأسد في زيد وعمر ومثلا فنقول ليس مناط استعمال لفظ الأسد في زيد لأنه قريبة وعمر ولأنه في حفظه مثلا بل لأن وصف الشجاعة يوجد فيهما فكل ما يوجد فيه ذلك الوصف استعمل الأسد فيه بعد تعذر الحقيقة ولما لم يشترط سماع الجزئيات في المجاز لم يدونوا في كتبهم كتدوين الحقائق فافهم.

(علامة الحقيقة التبادر والعراء عن القرينة) يحتمل ان يكون الواو بمعنى مع فحينئذ يكون قرينة واحدة بمعنى ان تبادر المعنى مع العراء عن القرينة علامة الحقيقة ويحتمل ان يكون الواو للعطف فقط فحينئذ يكون قرينتان أحدهما التبادر أعني من حاق اللفظ والثانية أن يستعمل اللفظ في المعنى عاريا عن القرينة وبينهما من التفاوت ما لا يخفى على المتأمل وهذا أقوى علائم الحقيقة وعليه مدار إثبات الوضع غالبا وحينئذ علامة المجاز عكس ذلك.

(وعلامة المجاز الإطلاق على المستحيل) يعني إذا علمنا للفظ معنى حقيقيا ثم استعملناه في معنى آخر يستحيل حمل الأول عليه فيعلم ان هذا المعنى المستعمل فيه معنى مجازي فإنه لو كان حقيقيا لم يترك بلا دليل فهو مرجوح والمجاز أرجح فيحمل عليه ففي هذا الطريق بواسطة استحالة الحمل ينتقل إلى المجازية لما أشرنا وأورد عليه ان في المشترك أيضا حمل بعض المعاني على البعض مستحيل. وإن أريد استحالة حمل الجميع فإذا علمنا ان هذه المعاني جميع المعنى الموضوع له للفظ فيعلم قطعا ان ما وراءه مجاز فلا احتياج إلى استحالة حملها عليه

أو إمكانه.

أقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه ان العام إذا أريد به الخاص من جهة أنه هو حقيقة كما تقرر في موضعه فإذا استوعبنا جميع المعاني الحقيقية لذلك العام. ورأينا استعماله في غير تلك المعاني لا نعلم مجازيته ما لم نعلم ان صدق تلك المعاني على ذلك الغير مستحيل إذ يجوز ان يكون ذلك الغير خاصا منه ويستعمل فيه على انه هو فإذا علمنا استحالة الصدق علمنا بها المجازية. فإن العام لا يستحيل صدقه على الخاص وبهذا تم كونها علامة لها فافهم.

(واستعمال اللفظ في بعض المسمى كالدابة على الحمار) المراد بالبعض بعض جزئياته فالدابة موضوعة لكل ما يدب على الأرض والحمار بعض منه.

فان قلت بعض المسمى أي الموضوع له غيره فاستعمال اللفظ فيه عين كونه مجازا فيه فلا يصلح لكونه علامة فإن العلامة غير ما هي علامة له.

قلت استعمال اللفظ في بعض المسمى مجاز خاص والخاص يكون علامة على العام فإن الخاص خارج عنه ويعلم بوجوده وجوده ضرورة تحقق العام في ضمن الخاص وفيه ان الإقتصار ههنا على استعمال اللفظ في بعض المسمى في حق كونه علامة للمجاز غير مناسب فإن استعمال اللفظ في سبب المسمى ومسببه واستعماله في اللازم و الملزوم كلها من مضاهية للأول مع انهم لم يعدوها منها فتأمل. فإنه دقيق.

(النقل والمجاز اولي من الإشتراك والمجاز اولي من النقل) حاصله ان اللفظ إذا دار بين الحقيقة والمجاز والإشتراك والنقل يحمل على الأول وإذا دار بين الأخيرين يحمل على الثاني وقد ذكروا في وجه الأولوية وجوها أقوها ان المجاز أكثر وقوعا من النقل والإشتراك والنقل أكثر وقوعا من الإشتراك واللفظ يحمل على المعنى الأعم الأغلب.

(والمجاز بالذات إنما هو في الإسم وأما الفعل وسائر المشتقات والأداة فإنما يوجد فيها بالتبعية) أما التبعية في المشتقات والفعل فظاهر. لأن المجاز فيها إنما يكون بسبب المبدأ فإن ضاربا وضرب إذا استعمل في معنى قاتل وقتل فإنما يكون التجوز من جهة ان الضرب استعمل في معنى القتل.

والسر فيه ان الفعل والمشتق كل واحد منهما موضوع لمفهوم الصيغة ومفهوم المبدأ والتجوز باعتبار الصيغة قليل جدا .فلذا اسقطوا من النظر. نعم باعتبار المبدأ كثير الوقوع في

كلامهم فلذا اعتبروه في المشهور.

وعبارة المصنف شاملة للقسمين أما الحرف فإنما يكون فيه بواسطة متعلقاته وفيه وهن ظاهر فإن أحد الحروف قد يستعمل بإزاء معنى آخر ولا مدخل فيه لمتعلق معناه ولا للعنوانات الإسمية التي عبرت تلك المعاني بها .فإن الباء إذا استعمل في الظرفية فهو ترك للإلصاق واستعمال فيها وهو غير موضوع لها وهذا بعينه تحقق المجاز بالذات ولا مدخل فيه للمتعلقات والعنوانات أصلا فإن سرت بيوم كذا معناه في يوم كذا فالسير واليوم على معناهما وإنما أردنا بالباء معنى الظرفية الخاصة التي هي غير موضوعة لها.

والحق ان فيه مجازا وحقيقة بالذات وان كان معناه تابعا للغير **(وتكثر اللفظ مع اتحاد المعنى مرادفة وذلك واقع لتكثر الوسائل والتوسع في محال البدائع)** ذهب قوم إلى انكار المرادفة لخلوها عن الفائدة لأن الواحد كاف للافهام .وهذا التعليل إنما يتم لو كان الواضع هوالله تعالى فإن العباد لا مضايقة في خلو افعالهم عن الفائدة المعتدة التي من جملتها التفهيم. فأشار المصنف بالتعليل إلى فائدة وقوعها إذ بها تكثر الوسائل للأفهام فهي فائدة جليلة .فإن بعض الألفاظ قد ينسؤه بعض اللافظين ويتذكر بعضها فيسهل عليه التعليم والتعلم.

وأيضا بعض الألفاظ قد يكون مرا على لسان بعض اللافظين فيكرهه بعض السامعين المخاطبين .والآخر حلوا ومنشطا لأذان تلك السامعين فيختار الثاني ويترك الأول وفي تكثر الوسائل فوائد أخرى.

و أما التوسع في محال البدائع فكما قال في الحاشية كالسجع في قولك ما أبعد ما فات وما أقرب ما هو آت .فإنه لو قال بمرادف ما فات أعني ما مضى فات السجع وكالمجانسة كقولك اشتريت البر وانفقته في البر. فإنه لوأتى بمرادف البر أعني الحنطة فات المجانسة .وكالقلب نحو قوله تعالى ربك فكبر فإنه لو أورد بمرادف كبر لفظ عظم فات القلب.

(ولا يجب قيام كلٍ مقام الآخر وإن كانا من لغة فإن صحة الضم من العوارض يقال صلى عليه ولا يقال دعا عليه) في الحاشية هل تجب صحة إقامة كل من المترادفين مقام الآخر ففي حال التعداد من غير عامل ملفوظ أو مقدر يصح اتفاقا وأما في حال التركيب تجب وهو الأصح عند ابن الحاجب وقيل لا تجب صححه الإمام في المحصل وقيل تجب ان كانا من لغة واحدة وإلا لا انتهى.

ومعنى قوله تجب أي الصحة وكذا في قوله لا تجب أي لا تجب الصحة حاصل الدليل ان نفس المعنى ولفظه لا يمنع الإقامة ولا نفس الضم في إفادة نفس المعنى التركيبي أيضا بل صحة الضم بحسب متعارف أهل اللغة من عوارضهما فقد يصح في بعض الألفاظ ولا يصح الآخر وان اتحد معناهما فهي المانعة حقيقة في بعض المقام فلم تجب الصحة مطلقا.

والسر فيه ان كل لفظ مرادف للفظ آخر وإن عبر بهما عن معنى واحد له خصوصية بحسب الإنضمام فبإعتبار تلك الخصوصية في المتعارف يتغير المعنى كلفظ دعا فإنه وان كان موضوعا لمعنى صلى لكن مع اقترانه بلفظ على يفيد بحسب خصوصية ذلك الإقتران في العرف معنى الضرر بخلاف صلى معه فإنه يفيد مقابلة فمنع الصحة لم يكن بحسب أصل معنى المرادفين ولا بالنظر إلى لفظهما ولا بالنزظر إلى أصل المعنى التركيبي الذي وضع له لفظ المركب نوعا بل باعتبار خصوصية استعمال ذلك التركيب بحسب العرف فتأمل.

(هل بين المفرد والمركب ترادف اختلف فيه) أقول لعل النزاع لفظي فمن حمل لفظ اتحاد المعنى في تفسير المرادف على الإتحاد بالذات وبالإعتبار مال بعدم الترادف فإن لفظ الإنسان بل كل محدود يدل على المعنى الإجمالي ولفظ حيوان ناطق بل كل حد تام يدل على المعنى التفصيلي وهو مغاير للمعنى الإجمالي بالإعتبار فإذا لم يكن الترادف بين المحدود والحد التام لم يكن بين المفرد وحده الناقص وان كان مركبا والرسم التام والناقص ترادف بالطريق الأولى لمغايرة معناهما بالذات.

وأما المركبات المنفصلة الأجزاء فالأمر فيها اظهر من انتفاء الترادف. ومن قال بالترادف أخذ الإتحاد بالذات فقط فيتحقق الترادف بين المحدود والحد.

(والمركب ان صح السكوت عليه فتام خبر وقضية إن قصد به الحكاية عن الواقع) وهو المحكي عنه اضطرب كلامهم في تحقيقه فقال بعضهم الموضوع والمحمول والنسبة الخارجية فإن المحكي عنه لا بد فيه من ربط الموضوع بالمحمول فإن المنفصلات لا يصدق بعضها على بعض فلا حكاية فيها فلا محكي عنه أيضا فيها والربط هو النسبة.

وجماعة قالوا إن هذا باطل فإن النسبة لا وجود لها في الخارج والمحكي عنه موجود فيه بالضرورة في حمل الأوصاف الخارجية والذاتيات بل الإنتزاعيات الخارجية أيضا وقد أصابوا في ان النسبة لا وجود لها في الخارج ولكن لم يبينوا وجه فساد ما أوقعهم في هذه الورطة الظلماء

وهو ان السواد ما لم يكن حالا في الجسم لم يكن محكيا عنه لقولها الجسم أسود والحلول هو النسبة وكذا الفوقية ما لم تكن قائمة بالفلك لم تكن محكيا عنها لقولنا الفلك فوقنا لكن القيام فيها انتزاعي يعبر عنه بالإتصاف الإنتزاعي والإتصاف والقيام نسبة وهكذا سبيل الأجزاء فإن التحليلية أجزاء مسامحة سبيلها سبيل الأوصاف الإنتزاعية والأجزاء الخارجية الواقعية لا بد فيها من الإنضمام الذي يكون مناطا للحمل كما سيأتي تحقيقه منا والإنضمام أيضا نسبة فبقي الأمر بعد في الخفاء.

فأقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه على وجه التفصيل ان في حمل الذات والذاتيات عليها يكون المحكي عنه نفس ذات الموضوع وفي الأوصاف المنتزعة عن الذات كالتجرد في المجردات والتميز في جميع الماهيات أيضا نفس الذات إلا ان الفرق بينهما بالدخول والخروج ولذا عرف الذاتي بالداخل دون ما يكون منشأ نفس الذات وفي الأوصاف الخارجية القائمة بالموضوع فيه يكون المحكي عنه نفس وجوده الخاص للمحمول في الخارج.

فإن قلت ذلك الوجود الرابطي عين النسبة فيعود المحذور قلت رابطي بمعنى الإحتياج إلى المحل دون المعنى الغير المستقل كما يكون في القضايا في مرتبة الحكاية بل المحكي عنه هو السواد الموجود بالوجود الخاص والجسم الموجود بوجوده كذلك. وليس في هذين الموجودين نسبة أصلا نعم قد يعبر عن الوجود الخاص للحال بالحلول تعبيرا عن المنشأ بالمفهوم الإنتزاعي فإن الحلول منتزع من الوجود الخاص للحال بل عن الحال الموجود بالوجود الخاص .فما قالوا ان الإتصاف الإنضمامي الخارجي مرتبة المحي عنه وصدق تلك الأوصاف بحسب الذهن مرتبة الحكاية يكون المراد بانضمام منشأه أعني الوجود الخاض للحال بل الحال الموجود بالوجود الخاص.

وأما الأوصاف الإنتزاعية فإن كانت منتزعات من نفس الذات فحالها ما عرفت آنفا وان كانت منتزعات بالنظر إلى الوصف المنضم كانتزاع الفوقية من السماء بواسطة الوضع الخاص وكانتزاع القيام والقعود من زيد بواسطة الوضع الخاص أيضا فالمحكي عنه فيها ذلك الوصف المنضم الموجود بالوجود الخاص مع وجود الفلك في الأول و زيد في الثاني.

وعندي في حمل الأحزاء الحقيقة أيضا يكون المحكي عنه هو الحال الموجود بالوجود الخاص مع المحل فإن الوجود الخاص للحال هو الرابط الباعث لحمل الأجزاء بعضها على بعض

وعلى الكل كما سيأتى تحقيقه بوجه أدق ان شاء الله تعالى فاحفظ هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق.

(**ومن ثم يوصف الخبر بالصدق والكذب بالضرورة**) فإن الصدق عبارة عن مطابقة الحكاية للمحكي عنه والكذب عن عدمها (**فقول القائل كلامي هذا كاذب ليس بخبر فإن الحكاية عن نفسه غير معقول**) إشارة إلى دفع إشكال مشهور وهو ان قول القائل كلامي هذا كاذب مشيرا إلى نفس هذا القول خبر البتة لإشتماله على الموضوع والمحمول والنسبة التامة الخبرية وكل ما هذا شأنه فهو خبر وكل خبر لا بد ان يكون صادقا اوكاذبا وهذا الكلام لا يتصور صدقه ولا كذبه.

أما الأول فلأن الصدق عبارة عن ثبوت المحمول للموضوع في الواقع فالمحمول هو كاذب فثبوته للموضوع يستلزم كذبه البتة فحينئذ يلزم اجتماع النقيضين واما الثاني فلأن الكذب عبارة عن عدم ثبوت المحمول للموضوع والمحمول هو الكذب وسلبه عن الموضوع يستلزم صدقه بالضرورة.

وأجاب المحقق الدواني بما في المتن وحاصله انه ليس ههنا نسبة تامة خبرية بل انشائية فإن النسبة التامة الخبرية تقتضي الحكاية والمحكي عنه وهما متغايران وليس ههنا كلام آخر فيلزم اتحادهما وهو غير معقول وهذا معنى قول المصنف ان الحكاية عن نفسه غير معقول وإذا كان القول المذكور انشاء فهو ليس بصادق ولا كاذب فلا يلزم المحذور.

(**والحق انه بجميع أجزائه مأخوذ في جانب الموضوع فالنسبة ملحوظة إجمالا فهي المحكي عنها ومن حيث تعلق الإيقاع بها ملحوظة تفصيلا فهي الحكاية**) أجاب المصنف بأن ههنا إجمالا وتفصيلا .فالقول المذكور إنما يدخل تحت قوله هذا بالإجمال .لأن الإشارة إنما تقع في الآن .فيلاحظ القول المركب فيه بلحاظ واحد وهو الإجمال وهو المحكي عنه ومن حيث تلفظه من أوله إلى آخره وملاحظة الذهني إلى معنى كل واحد واحد من أجزاء لفظه ملحوظة تفصيلا هو الحكاية.

فالنسبة عبارة في كلام المصنف عن القول المذكور وليس المراد بالإيقاع المذكور في كلامه الإذعان فإنه انما يتعلق بالمجمل كما سيأتي. بل المراد به الإيقاع على اللسان من أوله إلى آخره بحيث يكون كل لفظ منه تعبيرا عن معناه انحيازا وحينئذ يحصل الفرق بين الحكاية

والمحكي عنه. فسقط قول المحقق الدواني. وما قيل انا إذا أشرنا إلى القول المفصل يلزم الإتحاد فاسد. فإن الإشارة بهذا إنما تقع في الآن. وهو مناف لأن يقع فيه لحاظات كثيرة وإنما المراد بالتفصيل ههنا هذا.

ثم إذا ظهر الفرق بين الحكاية والمحكي عنه بالإجماع والتفصيل .ففي هذه الصورة يجوز أن يكون المفصل صادقا. وإنما يرجع الكذب إلى المجمل .وبهذا يتبين ما في الحاشية .وهذا كما أنه جواب عن الشبهة كذلك جواب عن جواب المحقق الدواني أيضا. ويجوز أن يكون قضية واحدة صادقة باعتبار وكاذبة باعتبار آخر .وكذا العكس.

ولا يرد ما أورد ان الإتصاف بالصدق والكذب انما يكون في النسبة الحاكية التفصيلية دون الإجمالية المحكي عنها. فإن النسبة التامة الخبرية سواء لوحظت إجمالا أي بلحاظ واحد أو تفصيلا أي لوحظت بلحاظات شتى لا تخرج عن حقيقتها .ومن الخواص واللوازم لحقيقتها الإتصاف بالصدق والكذب كما سيأتي تحقيقه.

ومن ارتكب ان القضايا المجملة لا تتصف بالصدق والكذب والمفصلة تتصف بهما فقد أتي ببهتان عظيم لا يقبله العاقلون. ومنشأ غلطه ان في الإجمال يتصور أمر وحداني بسيط ليس المحمول ولا الموضوع ولا النسبة التامة الخبرية موجودا فيه بالفعل وليس الأمر كذلك فإن النسبة والموضوع والمحمول حقائق متباينة لا يتصور فيها الإتحاد بالذات أو بالوجود كما حققه المحققون وشيدنا أركانه وأسسناها على نمط قويم في الحواشي المشهورة لنا في هذا الفن وفن الأمور العامة بل إنما التفاوت باللحاظ فقط وفي هذا التفاوت لا ينسلخ القضية عن حقيقتها. وحينئذ يفسد الجواب بأنا نختار شق الكذب لإنتفاء المحمول عن الموضوع الذي هوالمجمل بناء على أن الصدق والكذب من شان النسبة التفصيلية والقضية المفصلة دون المجملة.

اقول بتوفيق الله تعالى وتوقيفه أن جواب المصنف لا يصلح لأن يكون جوابا عن الشبهة ولا جوابا عن جواب المحقق الدواني .أما الثاني فظاهر فإن القضية المجملة المحكي عنها للمفصلة قضية بالضرورة. فلا بد لها من محكي عنه فإما ان يكون المفصلة محكيا عنها فهو باطل .لأنه يستلزم الدور. فإن التعاكس بين القضيتين بالحكاية والمحي عنها يستلزم كون كل واحد منهما مقدما على الآخر .فإن الحكاية مأخرة عن المحكي عنه والمحكي عنه مقدم عليها .أو

يكون للمجملة مجملة أخرى وهو مع أنه سخيف يستلزم التسلسل المستحيل فلا يكون المحكي عنها لها الا نفس ذاتها المجملة فيلزم ما قال المحقق الدواني.

وأما الأول فلأن في هذه القضية المجملة محمولا هو الكذب. وموضوعا هو ذات تلك القضية لا المفصلة .فإنها متأخرة كما لوحنا. فيلزم كون الصادق كاذبا وكون الكاذب صادقا بأدنى تأمل .فالحق في الجواب ما قال المحقق الدواني ان هذا القول انشاء لا خبر فتأمل.

(فانحل الإشكال بجميع تقاريره) من جملتها ان كلامي في هذا اليوم كاذب ولم يقل في ذلك اليوم إلا هذا الكلام .وما قال في الحاشية قال قائل يوم الخميس كلامي يوم الجمعة صادق .ثم قال يوم الجمعة كلامي يوم الخميس كاذب فصدق كل يستلزم كذبه وبالعكس .وتقرير الإشكال والجواب على ما مر فتذكر.

أقول إذا صدر الكلام عن القائل في يوم الخميس ففي هذا الحال إما خبر أو إنشاء فإن كان خبرا فيلزم المفاسد وان كان إنشاء يلزم خلاف الضرورة إذا قال القائل في ذلك اليوم قولا آخر في الأول ،ولم يقل في الجمعة في الثاني.

وتحقيق المقام ان الحال موقوف في القول الأول والثاني فان لحقه مغير كعدم القول الآخر في الأول والقول الثاني المذكور في الثاني يخرج كل واحد منهما عن الخبرية بمعنى أنه ليس فيه الخبرية بل يكون انشاء صرفا .وان لم يلحقه مغير يتقرر على الخبرية كقولنا النهار موجود فإن لحقه ان كانت الشمس طالعة فهو ليس بخبر. وان لم يلحقه فهو على الخبرية البحتة.

والضابطة ان كل قول قول مركب من الموضوع والمحمول إذا دخل ذلك القول بنفسه تحت موضوعه إما بالنظر إلى نفس تحصل ذلك القول كما في كلامي هذا كاذب مشيرا إلى نفسه أو بالنظر إلى أمر يقارنه كما إذا قال كلامي في هذه الساعة كاذب ولم يقل في هذه الساعة غيره أو امرا يفارقه مفارقة غير معتدة بها كما في القول الأول أو معتمدة بها في العرف كما في القول الثاني فهو انشاء لا يكون خبرا البتة. فإنه لا يعقل فيها الحكاية فإنها تقتضي محكيا عنها مقدما عليها في نفس الأمر وما يكون داخلا تحت الموضوع يكون مقدما على المحكي عنه فيلزم في هذه الصورة على القول بالحكاية تقدم الشيئ على نفسه بمراتب وهو باطل .فيبطل الحكاية .فيبطل كون القول المذكور خبرا.

(ونظير ذلك قولنا كل حمد لله فإنه حمد من جملة كل حمد فالحكاية

هو محكي عنها فتأمل فإنه جذر أصم) ففي هذا القول أيضا ان أردنا بموضوع الكلية معنى أعم بحيث يشمل هذا القول أيضا لم يكن خبرا لذلك المحذور وان أردنا بالكلية ما وراء ذلك القول فيمكن الحكاية .فعلى تقديرها يكون خبرا البتة فقوله فالحكاية هو محكي عنها بمعنى انها لم تكن خارجة عنه فتأمل في هذه الشبهة فإنها شبهة عظيمة الشأن لا تسمع ولا تنطق بالجواب وما فتق رتق آذاننا إلا بالحل الذي ذكرنا.

(وإلا فإنشاء منه أمر ونهي وتمن وترج واستفهام وغير ذلك) وحينئذ يكون حصر الكلام التام في الخبر والإنشاء عقليا وأما حصر الإنشاء في أقسامه المذكورة في كتبهم على سبيل التفصيل فاستقرائي .ولذا أورد المصنف فيه قوله منه واما لو جعل قوله وغير ذلك مع أخواته المذكورة في السابق أقسام منه فيكون مشابها بالعقلي فإنه لا يخرج قسم من أقسامه منها.

(وان لم يصح فناقص منه تقييدي وامتزاجي وغيره) ويظهر مما ذكر حال الحصر في انقسام الكلام إلى التام والناقص وانقسام الناقص إلى أفراده.

(فصل)

(المفهوم ان جوز العقل تكثره) اي من حيث الأفراد دون الأجزاء **(من حيث تصوره)** اي من جهة كون ذلك المفهوم متصورا ولا ينظر إلى جهة أخرى **(فكلي)** وفيه نظر عويص فإن بعض الكليات وان كان فريضا كما سيأتي تحقيق كونه من الكليات يأبي بالنظر إلى نفس مفهومه عن التكثر الخارجي بالنظر إلى الأفراد بل التكثر مطلقا كاللا موجود مطلقا أو اللا متكثر مطلقا فإنهما بالنظر إلى نفس تصورهما يأبى العقل عن تكثر أفرادهما في الخارج.

وسيبطل ما زعمه المصنف في اثبات التكثر في جميع الكليات فالحق ان مناط الكلية على عدم الهذية .ولا تلازم بينه وبين التكثر بحسب الأفراد في الخارج ولا في الذهن كما زعمه المصنف وسيأتي تحقيقه.

(ممتنع) اي أفراده في الواقع دون مفهومه أو أفراده بحسب التصور وإلا انسلخ عن الكلية بحسب زعمه **(كالكليات الفرضية أو لا)** أي لا يمتنع أفراده في الواقع كما لا تمتنع

بحسب التصور (**كالواجب والممكن**) .الظاهر منه من حيث المقابلة الممكن الخاص كما ان الظاهر من التمثيل بيان قسمي ما لا يمتنع افراده وحينئذ يخرج قسم آخر وهو ما يكون بعض أفراده ممتنعا وبعض أفراده ممكنا خاصا وبعض أفراده واجبا كالممكن العام الموضوع بإزاء ما لا يكون أحد جانبيه ضروريا.

ويمكن ان يراد بالممكن أعم مما يكون ممكنا خاصا أو عاما على طريق عموم المجاز أو المشترك على طريق من جوزه فيكون حاصل التقسيم ان الكلي بالنظر إلى وجود أفراده وعدمها في الواقع على قسمين الأول ما يمتنع جميع أفراده في الواقع والثاني ما لا يكون كذلك وهو على قسمين الأول ما ينحصرفي فرده الواقعي بحسب وجوده فيه كالواجب .والثاني ما لا يكون كذلك .فإما ان ينحصر في الممكنات الخاصة كالممكن الخاص أو لا كالممكن العام.

والأظهر ان المقصود ههنا تقسيم واحد ثنائي وعقلي وهو إما ان يمتنع الأفراد في الواقع أو لا يمتنع وقوله كالواجب والممكن تمثيل للقسم الثاني فيكون المراد بالممكن الممكن الخاص وليس المراد منه التقسيم الظاهر منه الحصر فافهم.

(**وإلا فجزئي فمحسوس الطفل في مبدأ الولادة وشيخ ضعيف البصر والصورة الخيالية من البيضة المعينة كلها جزئيات لأن شيئا منها لا يجوز العقل تكثرها على سبيل الإجماع**) وهو المراد والمقصود من هذا الكلام دفع الإشكال الوارد في هذا المقام.

أما تقرير الإشكال فهو ان الطفل في مبدأ الولادة إذا أحس واحدا من الأب أو الأم مثلا وحصل صورة منه في حسه المشبرك مثلا فهي تنطبق عنده على كل واحد منهما بل على ما عداهما أيضا كذلك .ولذا إذا أحضره الأب يألف به بسببها وإذا أحضرت الأم يألفها بسببها وكذلك في ما عداهما فهي منطبقة على كثيرين وكذا محسوس شيخ ضعيف البصر من بعيد فإنه يحصل منه له صورة يظن بها أنها لزيد او عمر أو بكر وكذا الصورة الخيالية الحاصلة لنا من بيضة معينة فإذا بدلناها بواحد بعد واحد نعلم في كل واحد من البيضات انه هي ،وهذه الصور كلها جزئيات عندهم مع انها تقبل التكثر فينتقض تعريف الجزئي جمعا والكلي منعا.

وأما تقرير الدفع فهو ان المراد بالتكثر في تعريفهما التكثر الجمعي دون البدلي ولا شك ان في الصور المذكورة يتحقق الثاني دون الأول. ألا ترى ان البيضات المجتمعة لا يصدق عليها الصورة المأخوذة بواسطة الحس من البيضة المعينة وانما يصدق عليها الصورة الكلية .نعم يصدق على كل واحد منها إذا بدل واحد بعد واحد وكذا الحال في الصورتين الباقيتين.

أقول في توضيح هذا المقام بحيث ينهدم المرام منه آخرا. أنه ليس المراد من التكثر البدلي المقابل للتكثر الجمعي المعتبر في الكلي هو الفرد المنتشر المعنون في الألفاظ العربية بالنكرة المنونة كرجل ما ،وانسان ما .فإنه معدود عندهم في الكليات ألا ترى انه يقع موضوعا في القضية الكلية الموجبة مثلا في كل رجل كذا وكل إنسان كذا وموضع الكلية كلي عندهم.

وأيضا لا يكون المراد به المفهوم الصادق على واحد واحد معين بدون الإنتشار كما يكون في المفهوم الواحد الحقيقي ففي هذه الصورة أيضا يتصور البدلية ولا يتصور الجمعية على وجه فإن هذا المفهوم أيضا معدود في الكليات عندهم ضرورة وقوعه موضوعا للقضية الكلية في قولنا كل واحد حقيقي كذا.

والسر في ذلك انهم اعتبروا في التكثر الجمعي المعتبر ههنا في الكلي هو الصدق على كثيرين في زمان واحد ولو في ضمن اصداق كثيرة وهو متحقق في الصورتين كما لا يخفى على المتأمل. فإذن يحصل ان معنى التكثر البدلي ليس إلا ان يصدق الصورة على فرد واحد في زمان واحد وإذا أقيم مقامه فرد آخر تصدق عليه وإذا جمعا فلم تصدق عليهما معا والتكثر الجمعي ان يصدق على كثيرين معا ولو بصدق كثير وحينئذ يرد عليه ان هذا المعنى من التكثر البدلي باطل فإن الصورة الصادقة على الأفراد بدلا إما ان تكون متحدة مع كل واحد من الأفراد اولا .على الأول يلزم الصدق جمعا وعلى الثاني لم تصدق إلا على واحد معين فبطل التكثر البدلي المذكور.

وغاية ما يمكن في توجيهه ان يقال ان فردا ما كما يطلق على الفرد المنتشر؛ كذلك يطلق على فرد معين في نفس الأمر وعند المتكلم لكن غير متعين عند السامع فحينئذ يمكن ان يكون الشيئ متعينا في نفس الأمر ولم يتعين عند السامع الذي تصوره .كذلك الصورة الحاصلة يجوز ان تكون متعينة في نفس الأمر ومتحدة مع واحد معين من الأفراد لكن لم تتعين عند العالم بها.

وحينئذ يندفع الدليل المذكور على نفي التكثر البدلي أيضا فإنا نختار الشق الثاني ولا يلزم المحال المذكور من نفي التكثر مطلقا فإنه إنما نشأ التكثر البدلي حينئذ من عدم العلم بتعيينه فتأمل فيه .فإن هذا من غلط الأوهام وليس مناط الكلية والجزئية عليه وقد فصلنا ذلك في بعض الحواشي فارجع إليه.

(وههنا شك مشهور وهو ان الصورة الخاريجية لزيد والصورة الحاصلة منه في اذهان طائفة تصوروه كلها متصادقة فإن التحقيق ان حصول الأشياء بأنفسها في الذهن لا باشباحها وامثالها فلتلك الصورة تكثر)

توضيح الشك ان الصورة الخارجية لزيد مثلا مفهوم من المفهومات فإنها وان لم تحصل من حيث كونها خارجة في الذهن ولكن يمكن تصورها بوجه آخر كالتصور بالوجه وكونها حاصلة في الذهن مع قطع النظر عن جهة كونها خارجية وكذا الصور الحاصلة من تلك الصورة الخارجية لزيد في اذهان طائفة تصورها مفهومات وهو ظاهر فإذا ثبت كون تلك الصورمفهومات فلا بد من دخولها تحت الكلية أو الجزئية واندفاع الأول ظاهر من كلامهم لوقوعها موصوعات للقضية الشخصية فلا بد ان بكون جزئيات و إذ قد اعتبر في تعريف الكلي الصدق الجمعي وفي تعريف الجزئي امتناعه ينتقض تعريفهما جمعا ومنعا لتصادق تلك الصور فيما بينها بالضرورة فإن مناط الصدق في الحمل المتعارف على الإتحاد كما حقق في موضعه وهو حاصل فيها فإن كلها متحدة مع زيد ومتحد المتحد متحد فإذن كل واحد منها يكون صادقا على ما وراءها بالضرورة بالحمل المتعارف ضرورة كونها متغايرة من وجه ومتحدة من وجه آخر.

أقول قول التصادق فيما بينها من الصور محال فإن مناط الصدق على اتحاد الوجود ووجود كل واحد منها متغاير للآخر ضرورة تغاير الوجود الخارجي والذهني وكذا تغاير الوجودات في الأذهان فمع تغاير الوجودات كيف يتصور الصدق.

والمعنى باتحاد تلك الصور مع زيد انها معقولة منه وليس كل ما يعقل عن الشيئ يكون محمولا عليه بالحمل المتعارف اذ عند تغاير وجوداتها يستحيل الحمل قطعا.

وغاية ما في التفصي عن هذا ان يقال ان نفس الصورة الخارجية لزيد جزئي بلا شبهة. وهي كانها مطلقة بالنظر إلى الصور الحاصلة منها في أذهان طائفة على تقدير حصول الأشياء بأنفسها. فإن نفس الصورة الخارجية لزيد هي الحاصلة فيه على ذلك التقدير مع التخصيص

بالعوارض .والمطلق محمول على المقيدات.

وكذا يقال في كل واحد من الصور الذهنية فإن الصورة التي حصلت من زيد في ذهن عمرو مثلا على التقدير المذكور يكون نفسها عين الصورة الخارجية لزيد فهي صادقة أيضا على الصور الباقية الحاصلة في اذهان الطائفة وهذا البيان يجري في كل صورة فيحصل تقرر الشبهة بلا شبهة .

ثم أقول لا ورود لهذا الإشكال على مذهب التحقيق فإن التشخص الخارجي لا يحصل في ذهن من الأذهان وهو المقبول عند المحققين وان زعم خلافه بعض الناظرين وإذا كان كذلك فلا يحصل من زيد عند تصورهويته الخارجية إلا الحقيقة الكلية لزيد مع التشخص الذهني الخاص الكاشف لتلك الهوية الخارجية وهذا الشخص الحاصل في الذهن مباين الوجود في الهوية الخارجية كما فصل في كتب بعض المتحققين فلا يحصل تصادق الصورة الذهنية والخارجية وكذا تصادق الذهنيات في ما بينها فينهدم أساس الإشكال المذكور في المتن بالرأس فلا يحتاج إلى الجواب الذي ذكره المصنف إلا ان يقال ان بناء هذه الشبهة على الظاهر المتبادر من حصول الأشياء بأنفسها في الذهن حصولها مع التشخص الخارجي كما زعمه البعض دون حصول ماهيتها الكلية فقط كما هو مذهب المحققين أو يقال ان مناط الصدق قد يكون الإنتزاع أيضا ولا شك ان صورة المأخوذة من زيد منتزعة عنه مع الإتحاد الذاتي فيحصل التصادق بين الصورة الذهنية والخارجية فيتصور الإشكال بلا كلفة.

(**ومن ههنا يستبين كون الجزئي محمولا وهو الحق**) وذلك لأن الصور الحاصلة في الأذهان والصورة الخارجية كلها متصادقة وجزئيات لنفس الصورة كما صورنا بالتصويرات المذكورة آنفا (**ولا يجاب بأن المراد صدقها على كثيرين وهو ظل لها ومنتزع عنها واللازم ان ههنا لها ظلا متعددا لا انها ظل متعدد والمطلوب هو الثاني**).

ظاهر هذا الجواب مما يفضي إلى التعجب فإن الإنتزاع لا يوجد في كثير من الكليات كالإنسان والفرس وغيرهما وكذا الظلية ولكن يصلح بأن المراد بالإنتزاع من الكثرة هو الأخذ منها وهو لا يكون في الصورة المذكورة في السؤال ولا يحمل الإنتزاع على ما هو المتعارف عندهم بما لا يحصل كنهه في الخارج بل في الذهن بالأخذ عن المنشأ الصحيح المصحح لنفس

أمرية المنتزع والظلية أيضا قد يراد به المعنى المرادف للإنتزاع بالمعنى الأول فحينئذ يحصل الجواب تصوير.

ولا يرده ما ذكره المصنف في دليل رد الجواب بقوله **(لأن التصادق يصحح الإنتزاع والظلية فإن الإتحاد من الطرفين)** فإن التصادق وان وجد من الطرفين ولكن لم يوجد الإنتزاع بالمعنى الذي صورناه من الأخذ من الكثيرين أما انتفاؤه في الصورة الخارجية فظاهر إذ لم يوجد فيها الأخذ أصلا . وأما الصور الذهنية فكل واحد منها وان وجد فيه الأخذ لكن لم يوجد من الكثيرين بالفعل بل من واحد وهو الصورة الخارجية.

أقول إلا ان يقال ليس مناط الكلية على الأخذ من الكثيرين بالفعل والجزئية على عدمه كذلك. وإلا يلزم صيرورة الكلي جزئيا وبالعكس بل على صحة الأخذ وعدمها. ولا شك ان الصورة الخارجية وان لم يمكن أخذها من الصور الذهنية من حيث انها صورة خارجية ولكن يمكن أخذها من حيث هي مع قطع النظر عن تلك الحيثية فإن الطبيعة الجزئية الخاصة لزيد من حيث هي كذلك يمكن أخذها من تلك الصور الذهنيات.

ولا شك ان المأخوذ منها حينئذ عين تلك الصورة الخارجية وان لم يكن عينها من حيث هي خارجية على كل وجه وكذا كل واحد من الصور الذهنية يصح أخذه من ذهنيات أخر والخارجية ولكن المأخوذ يكون نفس الطبيعة الجزئية الحاصلة لكل واحد واحد منها مع قطع النظر عن التشخص الذهني لها والمأخوذ منه هي الأشخاص الخاصة من حيث انها مقترنات بالتشخصات الذهنية لئلا يلزم اتحاد المأخوذ والمأخوذ منه ويبقى الكثرة وليس مصحح هذا الأخذ إلا تصادق الصور في ما بينها ولكنه لا يكون موجبا لذلك الأخذ من كل وجه بل على بعض الوجوه وهذا الأخذ هو المعبر عنه بالظلية وهذا غاية ما يمكن في تصحيح رد المصنف للجواب.

(بل الجواب ان المراد تكثرالمفهوم بحسب الخارج فالصورة الحاصلة من زيد بإعتبار الأذهان يستحيل ان تتكثر في الخارج بل كلها هوية زيد) هذا جواب قد ارتضى به المحققون ولكن يخدشه ما ذكر في السابق انه ليس مناط الكلية على التكثر الخارجي وان كان بحسب نفس التصور وإلا يلزم ان لا يكون اللاموجود الخارجي من الكلي كما مر ذكره بل الحق ان مناط الكلية على عدم الهذية فقط.

(وأما الكليات الفرضية والمعقولات الثانية فلعدم اشتمالها على الهذية لا ينقبض العقل بمجرد تصورها عن تجويز تكثرها في الخارج) انت قد عرفت آنفا ان الكليات الفرضية على نحوين.

الأول ما يمتنع تكثره في الخارج بالنظر إلى نفس مفهومه وتصوره كاللاموجود الخارجي واللا متكثر الخارجي.

والثاني ما لا يمتنع بالنظر إلى نفس تصوره وقوع الشركة في الخارج ولكن يمتنع بحسب الواقع كاللاشيئ واللا ممكن فكان أولى للمصنف في بيان كلية هذه المفهومات الفرضية الإقتصار على نفي الهذية لا تجويز التكثر في الخارج فإنه يمتنع في القسم الأول.

(حتى قيل ان الكليات الفرضية بالنسبة إلى الحقائق الموجودات كليات) هذا فإن تصورها من جهة عدم اشتمالها على الهذية لا يمنع ان تكون متحدة مع مبايناتها فلا يكون مانعا للحمل عليها بل إنما يكون المنع من جهة ملاحظة التباين ونظيرهذا ان امتناع الخرق والإلتيام في الأفلاك لا يكون من جهة كونها فوقا على الأرض ومن جهة كونها شفافا وكرة بل من جهة طبائعها النوعية.

والسر فيه ان المحال لا يكون محالا من كل جهة بمعنى ان لا يكون سبب استحالته كل جهة ولذا يكذب الشرطيات التي يكون مقدماتها وتواليها محالا فإن العلاقة قدلا توجد بين المستحيلات فيكذب الحكم باللزوم.

(الكلية والجزئية صفة المعلوم وقيل صفة العلم) ان فسر التكثر بالصدق على كثيرين كما هو الظاهر فليست الكلية صفة العلم حقيقة فإن العلم عبارة عن الشيئ من حيث القيام بالذهن.

ولا شك ان الشيئ من هذه الجهة ليس بمحمول على الكثيرين في الخارج بل المحمول مرتبة المعلوم أعني الطبيعة من حيث هي فيكون هي المتصفة بها.

وان فسر بالمطابقة بالمعنى الأعم الشامل للصدق والكشف أعني ما يكون صادقا على كثيرين أو كاشفا فهي صفة للمعلوم وللعلم كليهما بالذات. فإن الأول للأول والثاني للثاني بالذات. وان فسر بالثاني أعني الكشف فقط فليست صفة إلا للثاني أعني العلم فإن الكاشف

بالفعل بالذات حقيقة هو مرتبة العلم أعني الشيئ من حيث القيام بالذهن كما هو الظاهر بالتأمل.

وان وهم في بادي الرأي أن القيام يجعل المعلوم كاشفا للكثيرين وهذا الإحتمال الأخير هو الأبعد كما هو الظاهر لمن تتبع في الفن وحينئذ يظهر خفاء ما في الحاشية المتعلقة على قوله صفة العلم وذلك مذهب الأوائل وهو الحق بحسب دقيق النظر.

وان كان جلي النظر يحكم بالأول فإن التشخص الذي عليه مدار الجزئية إنما هو بحسب نحو من الإدراك هو الإحساس لا التعلق وهذا تأويل ما اشتهر بين الحكماء من نفي علم الواجب تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي فافهم انتهى.

وحاصل ما في الحاشية ان التفاوت بين الكلي والجزئي إنما يكون بالعلم فإنا إذا علمنا الإنسن بالعقل فهو في هذه المرتبة كلي. وإذا عرفنا بالحس فهو جزئي .فالعلم هو المناط للكلية والجزئية فهو المتصف بهما وقد عرفت ما فيه مع ان المناط للشيئ لا يلزم ان يكون متصفا به حقيقة. فحينئذ يجوز ان يكون المعلوم في مرتبة التعقل متصفا بالكلية وهو في مرتبة الإحساس يكون متصفا بالجزئية. فالظاهر ان المتصف بالكلية والجزئية مرتبة المعلوم فافهم. وسيأتي أيضا بعض تفصيله.

(**والجزئي لا يكون كاسبا ولا مكتسبا**) دليل الأول عموما في الجزئيات ان الجزئي سواء كان ماديا او مجردا لا يحمل على الجزئي الآخر كذلك للتباين وعدم الإتحاد في الوجود فلا يكون كاسبا له وكذا لا يكون كاسبا للكلي فإن الأخص لا ينتقل منه إلى الأعم وفيه ما فيه وخصوصا في الماديات ان الحس لا يفيد الحس فلا يفيد الجزئي المادي وهو الحق وكذا الحس لا يفيد التعقل فلا يفيد الكلي والجزئي المجرد وفيه أيضا مساغ المنع.

ودليل الثاني ان الكلي متساوي النسبة إلى الجزئي فلا يكون مرجحا فلا يكون علة فلا يكون كاسبا والجئي مباين للجزئي وفيه ما مر سابقا ان الحمل لا يلزم في كاسب التصور .والحق ان الكسب المعتبر لا يكون إلا في الكليات فالنفي راجع إلى إعتبار المعتبر في حقيقة الكلام.

(**وقد يقال لكل مندرج تحت كلي آخر ويختص بالإضافي كالأول بالحقيقي**) عدل عن لفظ الأخص تحت الأعم ليشمل المساوي فإن المراد بالمندرج ما يكون

موضوعا للقضية الكلية المعتبرة عندهم فلا ينتقض بالأعم فإنه لا يكون فردا معتبرا.

فإن قلت ان الشيخ اعتبر فيها الإفراد الشخصية والنوعية وهي أخص قلت بعضهم بل أكثرهم اعتبروا المساوي فاللفظ المذكور في المتن اولى لشموله هذا المذهب أيضا.

(الكليان إن تصادقا كليا فمتساويان وإلا تفارقا فإن كان كليا فمتباينان) مرجع التساوي إلى موجبتين كليتين كما ان مرجع التباين الكلي إلى سالبتين كليتين وليس المراد من التصادق والتفارق ما يكون بحسب الحمل الأولى وإلا يدخل التساوي مثلا في حد التباين الكلي بل المراد ما يكون بحسب الحمل المتعارف الذاتي والعرضي ففي صورة التصادق يعتبر الإطلاق العام كما في صورة التباين يعتبر الدوام وحينئذ يكون النائم والمستيقظ داخلا في حد التساوي دون التباين.

(وان كان جزئيا فإما من الجانبين فأعم وأخص من وجه أو من جانب واحد فقط فأعم وأخص مطلقا) ومرجع العموم من وجه إلى سالبتين جزئيتين دائمتين وموجبة جزئية ومرجع العموم مطلقا إلى موجبة كلية مطلقة عامة و سالبة جزئية دائمة.

وينتقض بالحيوان والجنس فإنه ليس كل حيوان جنسا مع ان الأول خاص من الثاني والجواب ان المعتبر في نسبة التصادق بين الكليات ان يكون أفراد أحدها أفرادا للآخر وليس أفراد الحيوان أفراد الجنس وكذا العكس.

(و اعلم أن نقيض كل شيئ رفعه) واعلم ان للنقيض ثلاثة معان. الأول بمعنى الرفع فقط .وبهذا المعنى لا يكون التناقض من النسب المتكررة ولا يكون لكل مفهوم نقيض على مذهب التحقيق. وهو ان السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود؛ إلا ان يراد من الرفع أعم من الرفع الصريحي والضمني فالمرفوع أيضا رفع للرفع ضمنا .وحينئذ يكون التناقض من النسب المتكررة ويكون لكل شيئ نقيض.

والثاني أعم من الرفع والمرفوع وحينئذ يكون التناقض من النسب المتكررة وهو ظاهر ويكون لكل شيئ نقيض فإن السلب لا بد له من مسلوب وما وراءه لا بد من سلب بمعنى انه لا بد من صحة اسناد السلب إليه.

وفيه ان السلب المطلق من غير إضافته إلى الوجود أو أمرا آخر غيره ليس له مسلوب ولا يتعلق به السلب بناء على ان السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود وكذا في السلب

المأخوذ مع قيد عدم المسلوب.

والثالث بمعنى لا يجتمع ولا يرتفع وبهذا المعنى لا بد ان يكون التناقض من النسب المتكررة ويكون لكل شيئ نقيض فإن السلب لا يجتمع مع المسلوب ولا يرتفع معه ولكل شيئ سوى السلب البسيط تعلق به.

ثم النقيض بالمعنى الأول الصريحي لا يتعدد فإن الرفع لكل شيئ واحد وكذا بالمعنى الثاني بناءا على التحقيق بأن الرفع لا ينسب الأ إلى الوجود وبالمعنى الثالث يتعدد فإن اللوازم المتساوية للرفع لا تجتمع مع المرفوع وكذا العكس.

وبهذا التحقيق اندفعت الشبهة المشهورة بان نقيض السلب الوجود وسلب السلب فقد تعدد النقيض لشيئ واحد فإن الإستحالة في الأول وكذا في الثاني بناءا على التحقيق المذكور وهي ليست بلازمة واللازم ههنا بالمعنى الثالث وهو غير مستحيل لما مر بل سلب السلب لا يكون نقيضا للسلب بالمعنى الثالث أيضا فإنهما يجتمعان عند عدم الموضوع.

نعم يشكل باللوازم المساوية للمسلوب فيجاب بالتزام التعدد ثم النقيض قد يكون فردا لما هو نقيض له كعدم ما وعدم عدم ما ولا استحالة فيه كالمفهوم واللامفهوم.

ومن المحققين من زعم التنافي واستخلص بان العدم المضاف إلى العدم من حيث انه مضاف مع قطع النظر عن خصوصية المضاف إليه نرد من العدم ومن جهة لحاظ خصوصية المضاف إليه نقيض له فقد وهم فإن خصوصية المضاف إليه يؤكد الفردية.

ثم ينشأ ههنا اشكال قوي آخر وهو ان العدم المضاف إلى العدم بالمعنى المذكور أي عدم ما اي عدم كان ؛إذا صدق على شيئ صدق نقيضه أعني ما يضاف إليه لأن المضاف فرد من المضاف إليه وكل ما صدق عليه الفرد صدق المطلق فيلزم اجتماع النقيضين المستحيل.

ونعم الحل ان صدق عدم عدم ما من جهة العموم على شيئ من المستحيلات فيجوز ان يستلزم امرا مستحيلا وهو اجتماع النقيضين .ولك ان تقول لا يلزم من صدق المضاف صدق نقيضه فإن نقيضه على التحقيق وجود عدم ما لا نفسه ولا يلزم من صدق عدم عدم ما صدق وجود عدم ما فإن الموضوع حينئذ يجوز ان يكون من المعدومات فلم يحمل عليه وجود عدم ما فتأمل.

(فنقيضا المتساويين) كقولنا الإنسان والناطق **(متساويان وإلا)** أي وان لم

يتساويا (**فتفارقا**) أي يصدق أحدهما كاللا إنسان على شيئ ولم يصدق عليه الآخر كاللا ناطق بل يصدق الناطق. (**فيلزم صدق أحد المتساويين بدون الآخر هف**) (**وههنا شك قوي وهو ان نقيض التصادق رفعه لا صدق التفارق وربما يكون نقيض المتساويين مما لا فرد له في نفس الأمر كنقائض المفهومات الشاملة فيصدق الأول دون الثاني**).

حاصل الشك ان المستدل خلط بين رفع التصادق والتفارق مع ثبوت التفارق بينهما فإن الأول سلبي محض .والثاني وجودي من وجه وسلبي من وجه آخر. فالأول لا يستدعي وجود الموضوع والثاني يستدعيه . ولما كان الدليل قياسا استثنائيا مثبتا للمطلوب بإبطال نقيضه ونقيضه الأول دون الثاني فلا يثبت المطلوب بإبطال الثاني.

وتقرر الإشكال بهذا الطريق اولى مما قرره بعض المحققين كالسيد الشريف وغيره فإنه ناظر إلى حل الدليل صراحة ونقض المدعي ضمنا وتقرر غيرهم إلى الثاني فقط .

وقد أجيب عن هذا الإشكال بأخذ القضية حقيقية فحينئذ يستلزم رفع التصادق صدق التفارق مطلقا في الأمور الخاصة والعامة كليهما ويصدق قولنا اللاشيئ لا ممكن وبالعكس فإن الموضوع وان لم يكن موجودا في نفس الأمر لكن له وجودا فرضيا وهو يكفي لأخذ القضية حقيقية ويرده ما أورده الماتن في رد قولهم ان شريك الباري تعالى ممتنع قضية حقيقية وهو انه يلزم زيادة الصفة على الموصوف فإن الإفراد الفرضية للاشيئ ليست بموجودة في نفس الأمر فلو فرضنا القضية المذكورة موجبة يلزم ثبوت صفتها أعني ألإمكان في نفس الأمر فإن المعتبر في العقد الحملي المطلق ثبوت المحمول للموضوع فيها.

وفيه ان المعتبر في الحقيقية ثبوت المحمول للموضوع بحسب الوجود الفرضي دون النفس الأمري مطلقا.

أقول وبالله التوفيق ان قلت ان من مفهومات العامة مفهوم الوجود بحيث يشمل الوجود الفرضي والنفس الأمري وكذلك مفهوم الممكن بحيث يشمل الإمكان النفس الأمري والفرضي ونقيضاهما اللاموجود واللاممكن لا ينعقد بينهما ربط حملي إيجابي فإنه يستدعي وجود الموضوع إما بحسب نفس الأمر أو بحسب الفرض وليس للموضوع وجود فرضي ههنا ولا في

نفس الأمر فيكذب الإيجاب مطلقا.

قلت يمكن الربط الإيجابي بينهما على طور الحقيقية ويكون للموضوع وجود فرضي بالفعل وسلب الوجود الفرضي بحسب الفرض فيكون الحكم الإيجابي بينهما بالفعل وهو المطلوب وما أفاده الماتن في رد قولهم ان شريك الباري تعالى ممتنع قضية حقيقية فسيأتي تحقيقه بوجه أدق بحيث لا يضر هذا المقام.

(وما قيل ان صدق السلب على شيئ لا يقتضي وجوده فحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق) هذا القائل قصد الجواب عن الشك المذكور بان نقيض المتساويين يكون امرا عدميا فإن النقيض عبارة عن الرفع وهو أمر عدمي فينعقد منهاالقضية الموجبة السالبة المحمول وهي لا تقتضي وجود الموضوع فإنها في المعنى مساوية للسالبة فالمفهومات الشاملة ينعقد من نقائضها الموجبة السالبة المحمول وهي لا تستدعي وجود الموضوع فحينئذ رفع التصادق يستلزم التفارق.

(فبعد تسليمه انما يتم إذا كانت تلك المفهومات وجودية كالشيئ والممكن واما إذا كانت سلبية كالاشريك الباري ولا اجتماع النقيضين فلا مساغ لذلك) فيه إشارة إلى جوابين مبنيين على التحقيقين.

الأول ان الرابط الإيجابي يستدعي وجود الموضوع مطلقا سواء كان المحمول سلبيا أو إيجابيا وعليه بنى المصنف الجواب الأول بأن قول القائل المذكور ان سالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع في حيز المنع بل البطلان وأشار إليه بقوله فبعد تسليمه.

والتحقيق الثاني ان السلب لا يضاف حقيقة إلا إلى الوجود وعليه بنى الجواب الثاني بان مطلوب القائل إنما يتم لو كانت المفهومات وجودية فحينئذ يكون نقائضها سلبية ينعقد منها السالبة المحمول واما إذا كانت سلبية كلا شريك الباري ولا اجتماع النقيضين فلا يتم جواب القائل فإن نقائضها حينئذ تكون وجودية كشريك الباري واجتماع النقيضين ولا تكون سلبية كلا لا شريك الباري ولا لا إجتماع النقيضين فإن سلب السلب إنما يكون نقيضا لوجود السلب لا نفسه بناء على التحقيق المذكور فلا مساغ لذلك الجواب.

أقول فإن قلت أن التساوي هو التصادق ولا تصادق بين سلبين بسيطين بل بين وجوديهما وإن كان ذلك الوجود رابطيا فلا شريك الباري ولا إجتماع النقيضين إنما يتصور

التساوي بينهما بإعتبار صدق كل واحد منهما على الآخر وفي هذا الإعتبار يكون مأخوذا مع الوجود فيكون نقيضاهما سلبيهما صراحة دون مسلوبيهما أعني شريك الباري واجتماع النقيضين فإن وجود السلب والمسلوب مرتفعان عند عدم الموضوع فلا يكون بينهما تناقض.

قلت إن التساوي وكذا سائر النسب إنما يعتبر في نفس مفهومات سواء كانت إيجابية أو سلبية والتصادق نسبة بينهما ولا يعتبر في نفس مفهوم المتساويين وإلا لم يكن نقيضا للمسلوب من حيث هو ومن حيث الصدق فالإنسان والناطق بينهما مساواة وبين نقيضيهما أعني سلب الإنسان والناطق الذي هو سلب بسيط ليس مساواة لعدم التصادق لما مر وان اعتبر من حيث الوجود الرابطي فهو ليس بنقيض للمتساوي.

و بالجملة أن نقيض المفهومات السلبية التي اعتبر التساوي بينهما إنما يكون مفهومات وجودية دون السلبية فلا مساغ لذلك الجواب.

ثم أقول لا شك أن المسلوب نقيض للسلب أيضا بالمعنيين الأخيرين المذكورين آنفا بل بالمعاني الثلاثة المذكورة إذا أخذ الرفع أعم من الصريحي والضمني و قد عرفت ان لا مضايقة في تعدد النقيض.

والظاهر من قولهم نقيضا المتساويين متساريان الإيجاب الكلي فلا مساغ لذلك الجواب أيضا اللهم إلا ان يتكلف ويتخصص بالرفع الصريحي فتأمل في هذا التحقيق وانظمه في سلك الفكر الدقيق.

(فلا جواب إلا بتخصيص الدعوى بغير نقائض تلك المفهومات) هذا قد عرفت ان له جوابا بغير التزام هذا التكليف بإلتزام القضية حقيقية وقد عرفت تحقيقه.

(ونقيض الأعم والأخص مطلقا بالعكس فإن انتفاء العام ملزوم انتفاء الخاص ولا عكس تحقيقا لمعنى العموم) فكلما تحقق نقيض العام تحقق نقيض الخاص فإن تحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم وليس كلما تحقق نقيض الخاص تحقق نقيض العام فيلزم كون نقيض الأخص أعم من نقيض الأعم وهو المطلوب.

(وشكك بان لا إجتماع النقيضين اعم من الإنسان مع ان بين نقيضيهما تباينا) أما وجه كون لا إجتماع النقيضين أعم من الإنسان فظاهر لصدقه عليه وعلى غيره .وأما وجه التباين بين نقيضيهما فهو ان اجتماع النقيضين لإستحالته يستحيل صدق شيئ عليه

وصدقه على شيئ فإن الصدق يستلزم الوجود ويمكن جوابه بأخذ القضية حقيقة.

وقد سنح لي في أوان التحرير وجه حسن في دفع كون القضية حقيقية ويقتضي تمهيد مقدمة وهي ان كل مفهوم في نفس الأمر لا يخلوعن النقيضين وإلا يلزم ارتفاع النقيضين فيها وهو مستحيل بالضرورة فاجتماع النقيضين مفهوم من المفهومات فهو في نفس الأمر إما انسان أو ليس بإنسان والأول باطل بالضرورة والثاني إما ان يؤخذ على طريق السلب البسيط أو العدولي والثاني باطل فإن ثبوت الصفة لشيئ في نفس الأمر يقتضي وجوده فيها ضرورة إقتضاء إتصاف الشيئ بالشيئ في ظرف وجود الموصوف فيه والأول يفضي إلى ان لا يثبت العموم بين نقيضيهما فإنه عبارة عن التصادق ولو جزئيا من احد الطرفين إلا ان يقال مرادهم من إثبات العموم بين نقيضيهما إثباته في الجملة ولا شك ان النقيضين يصدق بينهما التصادق على طريق الفرض دون نفس الأمر وهو حاصل.

(وايضا الممكن العام عام من الممكن الخاص فكل لا ممكن عام لا ممكن خاص وكل لا ممكن خاص إما واجب أو ممتنع وكلاهما ممكن عام فكل لا ممكن عام ممكن عام) وقد قيل في الجواب بمنع بطلان النتيجة بناء على تجويز صدق أحد النقيضين على الآخر كاللا مفهوم والمفهوم فإن الثاني محمول على الأول ولا تناقض فإن هذا الحمل حمل عرضي وحمل اللامفهوم على نفسه حمل أولي ويشترط في التناقض إتحاد نحو الحمل كما سيأتي في المتن.

أقول يلزم الضرب المستحيل وهو صدق النقيضين على شيئ واحد من جهة واحدة بحمل واحد فإن صدق الوصف العنواني على أفراده ضروري ومن أفراد اللا ممكن العام ما يصدق عليه مفهومه بالحمل العرضي فكيف يحمل عليه نقيضه أعني الممكن بهذا الحمل ولم يفرق القائل بين المفهوم والأفراد فإن مفهوم اللا مفهوم يصدق عليه المفهوم بالضرورة في نفس الأمر. وأما أفراده فلا يصدق عليه المفهوم في نفس الأمر كذلك مفهوم اللاممكن يصدق عليه الممكن في نفس الأمر بالضرورة ولا يصدق على أفراده الفرضية مفهوم الممكن العام في نفس الأمر.

ثم أقول إن الأفراد الفرضية للاممكن العام مستحيل الوجود في نفس الأمر فبعد فرض وقوعه يجوز ان يستلزم صدق النقيضين في نفس الأمر بناءا على استلزام المحال للمحال فيصح

النتيجة على طريق الحقيقة.

فإن قلت لا نسلم استلزام كل محال محالا كما قال بعض المحققين ان هذا ليس عاما بل إذا كان بينهما علاقة.

قلت ان العلاقة مسلمة ههنا وهي علاقة اللزوم فانا نعلم بالضرورة ان كل ما فرض خروجه من عالم العدم إلى عالم الوجود فهو ممكن عام بأن لا يكون احد طرفيه ضروريا بعد فرضه في نفس الأمر كما يستلزم ارتفاع النقيضين بعد فرضه في الواقع لإجتماع النقيضين فيه فكما يصدق القضية حقيقية في نفس الأمر بأن ارتفاع النقيضين بعد فرض وقوعه مستلزم لإجتماعهما كذلك كل لا ممكن عام بعد فرض وقوعه في عالم نفس الأمر يكون ممكنا عاما وان كان لا ممكنا عاما بالنظر إلى ذاته كما ان ارتفاع النقيضين كذلك وحينئذ يتيسر لك منع كلية الكبرى وهي ان كل لا ممكن خاص إما واجب أو ممتنع فإن من الأفراد الفرضية للاممكن الخاص ما لا يكون داخلا تحت الممكن العام فكيف يكون تلك الأفراد واجبة أو ممتنعة فإن انتفاء العام يستلزم انتفاء الخاص.

(والجواب ما مر من التخصيص) بغير نقائض المفهومات الشاملة فالعموم والخصوص مطلقا بين نقيض الأعم والأخص كذلك انما يكون في ما سوى المفهومات الشاملة وحينئذ لا يلزم ان يكون بين إجتماع النقيضين واللا إنسان عموما مطلقا فلا يلزم الإستحالة في الشك الأول وكذلك يمنع الصغرى في الشك الثاني وهي قولنا كل لا ممكن عام لا ممكن خاص فانه بناء على القاعدة والممكن العام والخاص من المفهومات الشاملة والقاعدة مخصصة بما وراءها.

(و بين نقيض الأعم والأخص من وجه تباين جزئي كالمتباينين لأن بين العينين تفارقا فحيث يصدق عين أحدهما يصدق نقيض الآخر) والحاصل انه لما كان عين كل واحد من المتباينين مفارقا عن الآخر بالكلية وعين الآعم والأخص من وجه مفارقا في الجملة يصدق نقيض كل واحد منهما مع عين الآخر ضرورة بطلان ارتفاع النقيضين فتفارق نقيض كل واحد منهما نقيض الآخر في الجملة ضرورة بطلان اجتماع النقيضين هو التباين الجزئي.

(وهو قد يتحقق في ضمن التباين الكلي) إما في العموم والخصوص من وجه

(**كاللاحجر واللاحيوان**) فإن بينهما عموما وخصوصا من وجه وبين نقيضيهما أعني الحيوان والحجر تباين كلي وإما في التباين الكلي فبينه بقوله (**والإنسان واللاناطق**) فإن بينهما تباين كلي وبين نقيضيهما أعني اللا إنسان والناطق أيضا تباين كلي.

(**وقد تحقق في ضمن العموم من وجه**) اما في الأول (**كالأبيض والإنسان**) فيهما وكذا بين نقيضيهما أعني اللا أبيض واللا أبيض واللاإنسان ايضا عموم وخصوص من وجه واما الثاني فبينه بقول (**والحجر والحيوان**) فيهما تباين كلي وبين نقيضيهما أعني اللاحجر واللاحيوان عموم وخصوص من وجه ففي هذه المواد الأربع صرح المصنف بذكر العينين وقصد تبيان نقيضيهما المفهوم ضمنا.

(**وهنا سوال وجواب على طبق ما مر**) فإن نقائض المفهومات الشاملة بينها تباين كلي لعدم وجودها وبين تلك المفهومات التي هي نقائض نقائضها يتحقق التساوي كاللاشيئ واللاممكن وأيضا قد يتحقق بين نقيضي المتباينين عموم مطلقا كاجتماع النقيضين واللا إنسان فيهما تباين كلي وبين نقيصيهما إعني اللا إجتماع النقيضين والإنسان عموم مطلق.

(**ثم الكلي إما عين حقيقة الأفراد**) المراد بالأفراد الأشخاص دون ما هو المصطلح عندهم أعني ما يكون التقييد والقيد كلاهما داخلين فيه فإن الكلي حينئذ لا يكون تمام حقيقتها بل جزء منها ضرورة دخول التقييد والقيد فيها.

واما الأشخاص فهي عبارة عندهم على التحقيق عن الماهية المعروضة للتشخصات والعارض و تقييده يكونان خارجين ضرورة وإنما الإعتبار في اللحاظ دون الملحوظ فالماهية الكلية عين حقيقة الأشخاص وإنما التغاير بينهما في اللحاظ فقط من دون ان يدخل امر في أحدهما دون الآخر وهذا القسم إشارة إلى النوع كما ان الفصل والجنس.

أشار إليهما بقوله (**أو داخل فيها تمام المشترك بينها وبين نوع آخرأو لا**) فالأول الجنس والثاني الفصل (**ويقال لها داتيات**) نسبته إلى الذات فالتغاير بين المنسوب والمنسوب إليه في الأول بحسب اللحاظ والإعتبار فقط .وفي الأخيرين بحسب الذات فإن الجزء مغاير للكل بحسب الذات.

(**وربما يطلق الذاتي بمعنى الداخل**) فيختص بالجنس والفصل دون النوع

ويكون التغاير بين المنتسبين بحسب الذات فيكون اللفظ على ظاهره **(أو خارج يختص بحقيقة)** نوعية أو جنسية أو غيرها سواء عم أفرادها أولا **(أو لا ويقال لهما عرضيات)** فإن العرضي هو الخارج المحمول وهذا يعم للخاصة بأقسامها والعرض العام بأقسامه.

(والجمهور على أن العرض غير العرضي وغير المحل حقيقة) هذا هو الحق بحسب الجلي من النظر ودقيقه أما الأول فهو ان النظر حاكم بان محل السواد جسم مغاير لحقيقته حقيقة ولذا يزول الأول ويبقى الثاني وحينئذ يظهر التفاوت حقيقة بين المحل والعرض أما العرضي فهو الخارج المحمول بنفسه كالأسود مثلا فلا شك انه مفهوم انتزاعي لا يكون عين الجسم والسواد الموجودين في الخارج .وأما الثاني فسيجيئ بيانه في ذيل رد قول بعض الأفاضل القائل بالإتحاد بينها حقيقة.

(قال بعض الأفاضل طبيعة العرض لا بشرط شيئ عرضي وبشرط شيئ المحل وبشرط لاشيئ العرض المقابل للجوهر) لا بد أولا علينا من تحرير مقالته الفاسدة وسبب وقوعه في هذه الورطة الظلماء ثم بيان فساده بوجه أدق. أما الأول فهو ان هذا القائل يقول بالإتحاد بين العرضي المأخوذ من العرض المقابل للجوهر وبين المحل وكذا بينه وبين العرض. ولا يتجه عليه ان العرضي قد يكون جوهرا كالحيوان والناطق أحدهما بالنسبة إلى الآخر فكيف يتحد مع العرض إذ لا عرض هناك أصلا وعدم الإتجاه لتخصيص الإتحاد بالعرض المخصوص.

ومنشأ هذا القول ان المرئي في الجسم الأسود كالمداد مثلا شيئ واحد هو السواد المتجسم بنفسه فهو الأسود والسواد ومحله لا تغاير بين هذه الأمور أصلا بالنظر إلى إطلاق الألفاظ الموضوعة لمعانيها وحملها على شيئ ففي المواد التي لا يظهر التفاوت بعد تدقيق النظر بين العرض والعرضي والمحل فيها تبقي هذه الأمور على معانيها الأصلية المتحدة بحسب الذات والمفهوم كالخط مثلا فإنه طول وطويل ومحل للطول وكالصورة الجسمية فإنها إتصال ومتصل ومحل الإتصال وكالوجود بالنسبة إلى الباري تعالى على طريق الحكماء وغير ذلك وليس هذا اتحاد المصداق فقط كما قال البعض بل اتحاد المفهوم فإن المفهوم في هذه الصورة أمر واحد فقط فالمفهوم في الخط من لفظ الطول والطويل ومحل الطول أمر واحد فاتخذا مفهومات هذه

الثلثة ومصاديقها في هذه المواد من حيث نفس مفهوماتها لا تغاير بينها أصلا.

نعم في بعض المواد قد يبقى أحد هذه المفهومات وينتفي الآخر كما في السواد الزائل عن الجسم فيتوهم التغاير وليس كذلك بل لا يبقى محل السواد هناك فإن محله المفهوم بحسب الحقيقة هو السواد المتجسم لا الجسم بنفسه وهو قد زال بزوال السواد ولا يكون الأسود أيضا ثمه واما تخييل العقل بمحلية الجسم العاري من السواد له بسبب المقارنة الواقعة بينهما بعد زوال هذه المفهومات وكثيرا ما يعرض الغلط للعقل فيعد متحدات متغايرة وبالعكس ألا ترى أن القابل بالذات للتجزي في الجهات الثلاث هو الجسم التعليمي فيعدهما متحدا ثم إذا لاحظ العقل مقالات الإشراقيين النافين للجسم التعليمي القائلين بالتجزية المذكورة في نفس الجوهر المتصل ينقلب الإتحاد إلى التغاير ثم إذا لاحظ برهانا قويا على إثبات الجسم التعليمي يرجع إلى الإتحاد وهذا غاية المقال والمجال منا لتصحيح كلام ذلك القائل.

وأما الثاني أعني بيان فساده فكما أقول إن المذكور كله تمويه محض فإن تغاير المعاني للامور الثلاثة المذكورة ضروري ثم مفهوم المشتق انتزاعي محض سواء قلنا ببساطته أو بتركبه كما يشهد به الذهن الثاقب والباقيان فقد يوجدان في الخارج فكيف يتحد ذاته ومفهومه مع ذاتهما ومفهومهما بل يكون مغايرا لهما

ثم قد يكون المبدأ انتزاعيا محضا والمحل موجودا خارجيا فكيف الإتحاد بينهما ثم ان العرض والعرضي قد لا يكون من الحقائق المتأصلة والمحل منها فكيف الإتحاد بينها ثم العرض قد يكون من مقولات العرض والمحل من مقولة الجوهر فكيف اتحاد الذات بينهما فضلا من اتحاد المفهوم بينهما .

وما ذكر ان محل السواد هو السواد المتجسم بنفسه فهو فاسد فإن ذلك لا يتصور ظاهرا في الكتابة و الضحك فإن محلها ليست الكتابة المتجسدة بجسد زيد مثلا والضحك المتجسد بجسده كما لا يخفى لمن له أدنى تأمل.

وأما ما استشهد بالخط والإتصال والوجود فتغاير المفهومات في تلك المقامات أيضا ضروري نعم يتحد مصداق العرض والعرضي هناك وذلك لا ينافي مقصودنا واطلاق المحل هناك على سبيل مجاز والتوسع . وما قال بعض الأفاضل في وجه التأيد من أن الحرارة إذا كانت قائمة بنفسها كانت حرارة وحارة والضوء إذا كان قائما بنفسه كان ضوء ومضيئا ففيه ان ذلك لا يدل

على اتحاد المفهوم وهو المقصود ههنا كما قال بعض المدققين.

أقول بل لا اتحاد في المصداق أيضا فإن الحرارة حارة بمعنى محرقة والإحراق غير الحرارة وان الضوئ مضيئ بمعنى ان ثبت له الإضاءة وهي غير الضوء فلا يتحد العرضي والعرض فالأولى في وجه التمسك ما قلنا في الخط والإتصال والوجود وجوابه ما مر.

ثم أقول إن المراتب الثلاث من الإطلاق والتجرد والخلط يجري في كل كلي فكما يجري في السواد يجري في الأسود وكذلك في الجسم كما يشهد به الضرورة فالقول بتخصيص التجرد في السواد والإطلاق في الأسود والخلط في المحل الذي هو الجسم قول لا يميل إليه العقل السليم فأتقن هذا التحقيق لعلك لا تجده في غير هذا التعليق وانظمه مع نظائره المذكورة في الشرح في سلك النظر والفكر.

(ولذا صح ان النسوة أربع والماء ذراع) وجه الإستشهاد ان الأربع عرضي والذراع عرض فإن المراد به المقدار المخصوص وإذا قد اتحد كل واحد منهما في المثال مع المحل فثبت أتحاد الكل.

أقول هذا في غاية الضعف فإن الأربع محمول على النسوة عرضي لها متحد معها بالعرض فليس لذاته اتحاد بالذات مع المحل فضلا عن اتحاد المفهوم واما الذراع بالمعنى المذكور فليس محمولا على الماء بل إنما المحمول ذو ذراع فقدر لفظ ذو علا ان الحمل لا يقتضي اتحاد الذات فضلا عن اتحاد المفهوم فتفكر.

(ومن ثم قال إن المشتق لا يدل على النسبة ولا على الموصوف لا عاما ولا خاصا) وهذا لأن المشتق متحد مع المبدأ وهو حال قائم بالمحل لا يدخل فيه المحل ولا النسبة فلا يدخل في المشتق أيضا لأن حال المتحدين بالذات في البساطة والتركيب واحد.

(بل معناه هو القدر الناعت وحده) الظاهر من سوق عبارته ان القدر الناعت هو مفهوم المبدأ من حيث أخذه بلا شرط شيئ فإن كون المبدأ عرضيا ومحمولا ومشتقا إنما يتأتى على مذهب القائل في هذه المرتبة ولكن لا يلايمه قوله **(وهذا هو الحق)** فإن المشار إليه للفظ هذا إما قول القائل فقد عرفت سخافته وعدم حقيقته وإما قوله بل معناه هوالقدر الناعت إلخ بالمعنى الذي ذكرنا فهو مبني على القول السابق والمبني على الفاسد فاسد غير حقيقي بالتحقيق.

ويحتمل ان يكون كلمة بل في قوله للإضراب ويكون المراد بالقدر الناعت هو المعنى الإنتزاعي البسيط المنتزع من الموصوف بسبب قيام المبدأ به لا يكون الموصوف والمبدأ داخلين فيه وهو الحق ويحتمل ان يكون الأشارة في قوله هذا إليه فقط وان كان سوق عباربه يأباه.

(ويؤيده ما قال ابن سينا وجود الأعراض في انفسها هو وجودها لمحالها) تايد لمذهب القائل بالإتحاد بين العرض والمحل بأن المفهوم من كلام ابن سينا اتحاد وجود العرض والمحل واتحاد الوجود بين الشيئين يستلزم اتحاد ذاتهما فإن المتباينين لا يتحدان عنده ايضا وهذا في غاية الفساد فإن الشيخ بري جزما مما ينسب إليه المؤيد فإن القول باتحاد الذات والوجود بين الحال والمحل من الأفاحش ومعنى عبارته تبعية وجود الحال المحل.

ويمكن ان يكون تأيدا لكون معنى المشتق قدرا ناعتا فإن تبعيته الوجود هو المحح للنعتية .وفيه بعد بعيد عند من له عقل سليم.

ولعمرى ان المصنف لم يأت بما يميز الحق عن الباطل بل يأتي بألفاظ دائرة بينهما ومن العجائب ما ذكره في الحاشية يرد على ما ذهب إليه الشيخ أعني كون وجود الأعراض في انفسها هو وجودها لمحالها انه يلزم ان يكون النقطة المشتركة بين الخطين مثلا موجودة بوجودين فإن وجودها لهذا الخط غير وجودها لذلك الخط وبطلان اللازم من البديهيات.

وللشيخ ان يقول على ما ذهب إليه الجمهور وان لم يلزم كون الشيئ الواحد موجودا بوجودين لكن يلزم قيام العرض الواحد بمحلين في هذه الصورة فما هو جوابكم فهو جوابنا وغاية ما يقال في التفصي عن الفريقين ان بطلان التالي ممنوع على طريق التداخل فإن النقطة الواحدة إنما تعرض للخطين من حيث اتحادهما في المبدأ والمنتهى إنتهى.

أقول لا فرق بين قول الشيخ والجمهور في المعنى والمؤدي فإن معنى قول الشيخ ان وجود الأعراض في انفسها هو وجودها لمحالها ان وجود الحال بعينه تابع للمحل واللام فيه للصلة لا ان وجود الحال في نفسه هو الوجود الرابطي الغير المستقل فإنهما متغايران بالضرورة. وقد يقال لهذا الوجود المستقل للأعراض وجود رابطي بمعنى كونه تابعا للمحل وهذا المعنى من الرابطي معنى آخر غير الرابطي الغير المستقل بالمفهومية والجمهور لا ينكرون التبعية لوجود الحال للمحل بل يصرحون فزعم أكثرهم الفرق بينهما كما زعم المصنف باطل.

ولا إشكال بالنقطة المشتركة بين الخطين أصلا فإن النقطة الموهومة المنتزعة من الخط

المتصل الواحد حين القسمة الوهمية محلها الخط المتصل الواحد وحالها كحال سائر الإنتزاعيات نعم نتزع الخطين من الخط المتصل الواحد مع تلك النقطة وهي مشتركة بينهما بمعنى انها مبدأ لكل ومنتهى لكل ومحل النقطة والخطين الموهومين هو الخط المتصل الواحد.

وأما في صورة انفصال الخطين وتداخل نقطتيهما فلا إشكال أيضا فإن هناك نقطتين موجودتين بوجودين قائمين بمحلين نعم اشتراكهما في الحيز والوضع والإشتراك فيهما لا يوجب التوحد في الوجود كما صرح في موضعه فالسؤال والجواب الذي ذكره في غاية التفصي كل منهما تخييل خال عن التحصيل عند من له أدنى توقد في الذكاء ومهارة في الطبعي والرياضي.

(فالكليات خمس) اي خمس :-

رفعه الفقير
أحمد بن حسن الحازمي الحسني
غفر الله له ولوالديه